AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI
F O L K L O R İ N S T İ T U T U

ŞAKİR ALBALIYEV

AZƏRBAYCAN XALQ BAYRAMLARI

Bakı – 2026

AMEA Folklor İnstitutu Elmi Şurasının qərarı ilə
(16 mart 2026-cı il tarixli 5 saylı protokol) nəşr olunur.

Redaktor: **Seyfəddin RZASOY**
Filologiya elmləri doktoru, professor

Rəyçi: **Afaq XÜRRƏMQIZI**
Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

Şakir Albalıyev. Azərbaycan xalq bayramları. Bakı, "Turan Advertising", 2026, 324 səh.

Kitabda "bayram" konseptinin nəzəri-metodoloji əsasları, semantik strukturu və təsnifatı araşdırılır. Novruz, Xıdır Nəbi, Ramazan və Qurban bayramları etnokulturoloji aspektdə təhlil olunur, onların ritual-mifoloji sistemi, kosmoqonik semantikası, mifik inanclarla bağlılığı, etnik özünütəşkil və özünüifadə mexanizmləri, eləcə də milli-mənəvi dəyərlərin formalaşmasındakı yeri və funksiyası tədqiq edilir. Kitab folklorşünaslar, filoloqlar, tarixçilər, etnoqraflar, kulturoloqlar, ali məktəb müəllim və tələbələri, eləcə də geniş oxucu kütləsi üçün nəzərdə tutulmuşdur.

www.folklor.az

9 7 8 - 9 9 5 2 - 8 6 8 6 - 0 - 9



© Folklor İnstitutu, 2026

XALQ BAYRAMLARI HAQQINDA FUNDAMENTAL TƏDQİQAT

Hörmətli oxucular, filologiya elmləri doktoru, dosent Şakir Albalıyevin Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasına həsr olunmuş bu tədqiqatını, sözün həqiqi mənasında, Azərbaycan folklorşünaslığının böyük uğuru hesab etmək olar. Bu, ilk növbədə iki amillə şərtlənir:

Birincisi, Azərbaycan etnik-mədəni sisteminin Novruz, Xıdır Nəbi, Ramazan və Qurban bayramı kimi dörd əsas mərasim kompleksinin vahid monoqrafik sistemdə birləşdirilməsi ilə;

İkincisi, adları çəkilən bayramların ilk dəfə olaraq ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikası baxımından vahid nəzəri-metodoloji müstəvidə öyrənilməsi ilə.

Qeyd etməliyik ki, Azərbaycan folklorşünaslığında Novruz, Xıdır Nəbi, Ramazan və Qurban kimi bayramlar haqqında müxtəlif vaxtlarda xeyli irili-xırdalı tədqiqatlar aparılmışdır. Lakin Ş.Albalıyev həmin tədqiqatları da nəzərə almaqla problemə ilk dəfə olaraq Azərbaycan ritual-mifoloji davranış sistemi və etnokulturoloji kimlik kontekstlərində yanaşmışdır. Başqa sözlə, Azərbaycan milli-etnik mədəni sisteminin bu dörd nəhəng ritual özünüifadə kodu bu monoqrafiyaya qədər heç vaxt vahid nəzəri-metodoloji sistem müstəvisinə gətirilməmişdir. Bu isə Azərbaycan bayramlarına münasibətdə yeni baxış sistemi deməkdir. Sözümüzü başqa cür ifadə etmək istəsək, deməliyik ki, Ş.Albalıyev bu tədqiqatı ilə Azərbaycan mərasimşünaslıq elmini "milli bayram sistemi" anlayışının məna səviyyəsinə qədər inkişaf etdirmişdir. Belə ki, sözü gedən bayramların hər birinin özünün janr tipologiyası var. Novruz və Xıdır Nəbi təqvim bayramları olduğu, yəni etnik zaman ritminin ritual modelləri olduğu halda, Ramazan və Qurban bayramları dini bayramlar kimi milli düşüncə və mədəniyyət tariximizin fərqli ritual davranış modelləridir. Monoqrafiyanın əsas ideyası, mahiyyəti və yeniliyi Ş.Albalıyevin bu dörd bayramı vahid ritual sistem

müstəvisində Azərbaycan etnokulturoloji kimlyinin özünüifadə kodları kimi mənalanadıra bilməsində ifadə olunmuşdur.

Kitabın ümumi məzmununa gəldikdə deməliyik ki, əsərdə "bayram" konseptinin nəzəri-metodoloji əsasları, semantik strukturu, təsnifatı, metodoloji məsələləri, Novruz bayramına etnokulturoloji baxışlar, onun etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifik inancların rolu, etnokulturoloji fəlsəfəsi, ritual-mifoloji strukturu, çərşənbələrin ritual-mifoloji simvolikası və kosmoqonik funksiyası, Novruz çillələrinin ritual-mifoloji semantikası, Novruz bayramının yaradılış simvolikasında buta mifologeminin semantikası, Xıdır Nəbi nəğmələrinin ritual-mifoloji semantikası, Xıdır Nəbi bayramının mərasimi strukturu, Xıdır Nəbi//Xıdır İlyas paralelizmi, Xıdır Nəbi obrazının kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyası, Xıdır Nəbi kultunun mifik kökləri, Xıdır Nəbi bayramının etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə semantikası, Ramazan bayramının dini əsasları, orucluq mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi, Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri, Qurban bayramına etnokulturoloji baxışlar, Qurban bayramının dini-islami semantikası, mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası kimi məsələlərdən bəhs olunur.

Təbii ki, bütün bu məsələlərin vahid məna oxu boyunca birləşdirilməsi möhkəm nəzəri-mertodoloji platformanın qurulmasını tələb etmişdir və Ş.Albalıyev də bu işin öhdəsindən monoqrafiyanın *""Bayram" konseptinin nəzəri-metodoloji əsasları"* adlı birinci fəslində gəlmişdir. Oxucular burada ilk dəfə olaraq "bayram anlayışının semantik strukturu", "bayramların təsnifatı məsələləri" və "bayram probleminin metodoloji məsələləri" kimi fundamental elmi məsələlərin şərhi ilə tanış olacaqlar.

Monoqrafiyanın *"Novruz bayramının etnokulturoloji sistemdə yeri, funksiyasi, strukturu və semantikası"* adlanan ikinci fəsli əsərin həcm baxımından da ən iri hissəsini təşkil edir. Bu, tə-

bii ki, Novruz bayramının dünyanın nəhəng etnokulturoloji məkanını, o cümlədən Azərbaycan dünyasını əhatə etməsi ilə bağlıdır.

Novruz bayramı dünyanı əks etdirən bir güzgüdür: ancaq bu güzgüdə hər kəs yalnız öz görə biləcəyini görür. İllərlə çiyinçiyinə çalışdığım, dünyanı və insanları yalnız mərhəmət gözü ilə görən, büllur kimi saf qəlbi ilə öz ətrafına işıq saçan Ş.Albalıyevin mənəviyyat və elmi düşüncə dünyası məni həmişə heyrətə salıb. Başqalarının nəzəri kitablar üzərində illərlə çalışaraq əldə etdiyi bilikləri Allah (c.c.ə.ş.) ona fəhm kimi bəxş edib. O, başqalarının elmi idrakla ehtimal etdiklərini könlü ilə duyur, fəhm edir və anladıqlarını elmi-bədii üslubda təhkiyə edir. Bu cəhətdən, Allahın (c.c.ə.ş.) ona verdiyi payı dərvişanə yaşayan Ş.Albalıyevin monoqrafiyasında reallaşdırmış olduğu "Novruznamə" bütün başqalarından fərqli olaraq, təkcə elmi idrakın yox, həm də onun fəhminin məhsulu kimi orijinal və qiymətlidir.

Ş.Albalıyev Novruzu, sadəcə, bir bayram, yaxud əlamətdar təqvim hadisəsi yox, onu minillər boyunca yaşamış insanlıq tarixinin mahiyyəti və mənasını özündə əks etdirən canlı həyat sistemi hesab edir. Alimə görə, Novruzun tarixi bir mədəniyyət hadisəsi kimi onu bu ad altında tarixə daxil edildiyi vaxtdan deyil, bütün insanlığın təbiətlə iç-içə yaşadığı, özünü Allahın yaratdığı dünyanın bir parçası hesab etdiyi, təbiətin gülü-çiçəyi, ağacları, heyvanları, quşları ilə birgə "ata-övlad", "bacı-qardaş" kimi yaşadığı "vaxtdan" başlanır. Həmin vaxtı insanın "fenomenal" düşüncə, yəni "idrakönçəsi" şüurla yaşadığı vaxt hesab edən Ş.Albalıyev Novruz bayramının bütün ümumbəşəri, imumhumanist mahiyyətinin məhz həmin fenomenal düşüncə ilə bağlı olduğunu göstərir. Alimə görə, gerçəkliyin fenomenal şüur modeli ilə dərki ibtidai insana varlıq aləminin ilahi vəhdətini hiss etməyə imkan verdiyi kimi, onun yaratdığı "Novruz" hadisəsini də milli görüşlərin fövqündə duran ümumbəşəri, ümuminsani fenomenə çevirmişdir. Buna görə də Ş.Albalıyevin kitabda təqdim etdiyi Azərbaycan Novruzu bütün zahiri naxışlarına görə – milli, bütün batini mahiyyətinə görə – ümuminsanidir.

Monoqrafiyanın bu fəslində Novruz bayramının Azərbaycan etnokulturoloji sistemində yeri və mənası müəyyənləşdirilmişir. Novruz mərasim kompleksini Azərbaycan xalq bayramları sistemində ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikası baxımından ən universal bayram hesab edən alim onun çox mürəkkəb struktura malik olduğunu göstərir. Müəllifə görə, Novruz çox qədim tarixə malikdir. Kökləri birbaşa ilkin təbiət stixiyalarının mifləşdirilməsi çağına gedib çıxır.

Novruz fəlsəfəsinin tədqiq tarixinə nəzər salan Ş.Albalıyev bu qənaətlərə gəlir ki, Novruz milli-mənəvi dəyərlər sistemi baxımından Azərbaycan etnik-mədəni düşüncəsinin ayrılmaz və üzvi tərkib hissəsidir. O, milli dövlətçilik ənənələri ilə sıx bağlı olmuşdur.

Bu bayramı mifik inanc fəlsəfəsi baxımından tədqiq edən Ş.Albalıyev onu xalqın milli-mənəvi dəyərlərini özündə yaşadan düşüncə sistemi kimi səciyyələndirir və belə hesab edir ki, bu bayramı etnokulturoloji semantika baxımından əslində, milli kimlik bayramı da adlandırmaq olar. Azərbaycan artıq əsrlərdir ki, öz milli varlığını bu bayram vasitəsilə yaşadır. Novruz bayramının bütün simvolikası yenidən doğuluşu təcəssüm etdirir. Yenilənmənin doğuluş vasitəsilə gerçəkləşdirilməsi bilavasitə mifologiya ilə bağlıdır.

Alim Novruzun fəlsəfəsini araşdıraraq belə bir qənaətə gəlir ki, bu bayram həm də Azərbaycan xalqının həyat fəlsəfəsini, təbiət, cəmiyyət və zaman haqqında düşüncələrini özündə inikas edir. Bu cəhətdən, Novruz həm də etnokulturoloji fəlsəfədir. Novruzun özünə məxsus fəlsəfəsi var və Novruz fəlsəfəsində təbiət, cəmiyyət və zamana münasibətdə sistemli baxış var. Bu bayram kainatın, maddi yaradılış aləminin, ilahi yaradılışın mühüm fəlsəfi əsası kimi çıxış edir. Novruzun etnokulturoloji fəlsəfəsinin əsasında təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası ideyası durur.

Azərbaycan Novruz bayramını mərasim və simvolika baxımından tədqiq edən Ş.Albalıyev hesab edir ki, ritual-mifoloji

strukturu və simvolikası baxımından mürəkkəb və zəngin məna aləminə malik olan Novruz mərasimlər və ayinlər baxımından bir mərasim kompleksidir. Həmin kompleksə aid çərşənbələr, çillələr, Novruz simvolları və s. haqqında çox yazılmışdır. Bu yazıların əksəriyyətində sistemlilik çatmır. Yazı müəlliflərinin çoxu öz şəxsi Novruz xatirələrinə əsaslanır, digər bölgələrin Novruz adət-ənənələrinə, demək olar ki, fikir vermirlər. Halbuki bütövlükdə folklor hadisəsi olan Novruzun adət-ənənələri variativ xarakter daşıyır: variantlılıq bu bayramın, demək olar ki, bütün elementlərində müşahidə olunur. Bölgədən-bölgəyə yerdəyişmələr, variativ fərqlər, eyni bir adətin fərqli şəkildə adlandırılması, yaxud müxtəlif adətlərin müxtəlif bölgələrdə fərqli işləkliyə malik olması, yəni birində öndə olan adətin o biri bölgədə az işlənməsi və s. dərhal özünü göstərir. Novruzun bir bayram kompleksi kimi strukturunun ən mühüm elementləri çərşənbələr və çillələrdir.

Novruzşünaslıqda buta simvolu məsələsinə ilk dəfə toxunan Ş.Albalıyev göstərir ki, təbiət yazda təzədən qış sükutundan oyanıb cana gəlməklə bərabər, öz enerjisini təbiətin bir parçası olan insanın da qanına-ruhuna yeridir. İnsanda fiziki baxımdan da bir qaynama hissi baş qaldırır, ehtiras coşur, ruhunda – mənəvi dünyasında da bir təzəlik ab-havası yaranır. Beləliklə, mənəvi və cismani-fiziki baxımdan bütöv olaraq insanda dirçəlmə, yenilənmə əhval-ruhiyyəsi özünü göstərir. Bu, təbiətdə tumurcuqlanma, çiçəkaçma, nəhayətdə barvermə funksiyası ilə reallaşdığı kimi, insan dünyasında da butaalma, adaxlanma və toy mərhələlərindən keçməklə gələcəkdə nəsil artımı – övlad dünyaya gətirməklə nəticələnir. Bu cəhətdən, təbiətin ilk butası tumurcuqlama, ləçəkləmə – çiçəkləmədirsə, insanın da butası məhz təbiətin bu ünsürlərini əks etdirən buta naxışlarında ilkin rəmzlərini tapır. Ona görə də buta mifologemi ilə yaz fəsli, həmçinin yazın gəlişinin sosioloji ifadəsi olan Novruz (habelə Novruzun tərkib hissəsi olan İlaxır çərşənbəsi) bayramı arasında sırf bağlılığın mövcudluğu təbiidir.

Monoqrafiyanın “Xıdır Nəbi bayramı: ritual-mifoloji strukturu və etnokulturoloji semantikası” adlanan üçüncü fəsli bu bayrama yeni baxışın reallaşdırılması ilə əlamətdardır. Müəllif burada əvvəlcə Xıdır Nəbi nəğmələrinin ritual-mifoloji semantikasını öyrənmiş, sonra bayramın mərasimi strukturunu (məkan-zaman semantikası) aşkarlamış, Xıdır Nəbi//Xıdır İlyas paralelizminin köklərini açmış, Xıdır Nəbi obrazının kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyası ilə bağlılığı məsələsinə münasibət bildirmiş, Xıdır Nəbi kultunun mifik köklərini üzə çıxarmış və bütün bunların əsasında Xıdır Nəbi bayramının etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə forması kimi semantikasını aşkarlamışdır.

Fəsildə əldə olunan yeniliklər içərisində müəllifin Novruz və Xıdır Nəbi bayramlarının vahid müstəvidə qovuşması ilə bağlı fikirləri tamamilə yenidir. Ş.Albalıyevin yeni konsepsiyasına görə, Novruz və Xıdır Nəbi bayramları xalq təqviminin tərkib hissəsi kimi bir-birindən ayrılmazdır: bu bayramlar xalq təqviminin müxtəlif mərhələlərinə aid olub, etnokulturoloji mahiyyət və konsepsiya baxımından birləşirlər. Onlar bir-birini əvəz etməyən, biri o birinə alternativ olmayan müstəqil bayramlar kimi xalqın zaman haqqında vahid mifik düşüncə sisteminin tərkib hissələridir. Ancaq bütün bunlarla bərabər qeyd olunmalıdır ki, Novruz etnokulturoloji coğrafiyası baxımından Xıdır Nəbiyə nisbətən daha geniş yayılmışdır. Xalq təqviminə görə, Xızır Nəbi bayramı da Novruz kimi qış-yaz əvəzlənməsi ritmini inikas edir. Lakin Novruz bayramının təqvimdə dəqiq günlərinin olmasına baxmayaraq, Xıdır Nəbinin belə bir dəqiq tarixi yoxdur. Bu isə öz növbəsində “Bu, niyə belədir? Hansı səbəblərlə bağlıdır?” suallarını doğurur. Ş.Albalıyev belə hesab edir ki, Xızır Nəbi bayramı Novruz bayramı ilə bağlı mərasim kompleksi ilə sıx bağlıdır. Hər iki bayram vahid xalq təqviminin ardıcıl gələn mərhələləridir. Bu cəhətdən, Novruz bayramı Xıdır Nəbi bayramını öz içərisinə alaraq, bir növ, assimilyasiyaya da uğratmış və öz zaman-məkan strukturuna daxil etmişdir.

Ş.Albalıyev folklorşünaslıqda ilk dəfə olaraq belə hesab edir ki:

– Xıdır Nəbi bayramı etnik özünütəşkil formasıdır: xalq bu bayram vasitəsilə ritmik olaraq özünü yenidən təşkil edir.

– Bu bayram etnik davranış modelidir: xalq bayramın davranış modellərini kütləvi şəkildə icra etməklə vahid toplum kimi təşkil olunur.

– Xıdır Nəbi bayramı özünüifadə formasıdır: xalqın bütün ümummilli dəyərləri bu bayramın simvolları vasitəsilə ifadə olunur.

– O, milli kimliyin ifadə və özünütəşkil formasıdır: xalq bu bayramda qorunub qalmış milli özünütəşkil sxemləri əsasında özünü yenidən yaradır.

– Xıdır Nəbi bayramı kollektiv şüur formasıdır: xalq bu bayram vasitəsilə onun bütün fərdlərini birləşdirən kollektiv düşüncəni aktuallaşdırır.

Monoqrafiyanın *"Ramazan bayramı mənəvi kamilləşmə və etnik özünütəşkil modeli kimi"* adlanan dördüncü və *"Qurban bayramının ritual-mifoloji kökləri, dini əsasları və etnokulturoloji semantikası"* adlanan beşinci fəsli bu dini bayramların indiyə qədər məlum olan tədqiqatlardan fərqli olaraq, yeni mənalar müstəvisində öyrənilməsi ilə əlamətdardır. Belə ki, Azərbaycan fiolklorşünaslığında ilk dəfə olaraq Ş.Albalıyevin bu monoqrafiyasında Ramazan bayramı etnokulturoloji sistemin özünütəşkil modeli kimi öyrənilmiş, Qurban bayramı isə etnokulturoloji sistemin mənəvi vəhdət modeli kimi şərh olunmuşdur.

Əlbəttə, Ş.Albalıyevin Azərbaycan xalq bayramlarına yeni elmi-nəzəri baxışları ehtiva edən monoqrafiyası yeniliklərlə zəngindir. Bu baxımdan, oxucuların ona böyük maraq göstərəcəyinə, əsərin Azərbaycan folklorşünaslığına böyük dəyərlər qatacağına inanır və müəllifə bundan sonrakı tədqiqatlarında uğurlar arzulayıram.

Seyfəddin RZASOY,
filologiya elmlər doktoru, professor

ÖN SÖZ

Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasının tədqiqi folklorşünaslıq elminin qarşısında duran aktual mövzulardandır. Bayramlar milli ideoloji sistemin mühüm tərkib hissəsidir. Azərbaycanda Novruz, Ramazan, Qurban kimi bayramlar artıq rəsmi dövlət bayramları olaraq qeyd olunur. Bu bayramların Azərbaycan xalqının vahid ideoloji dəyərlər sisteminə daxil edilməsi onların etnokulturoloji sistemdə yeri və rolunun elmi şəkildə müəyyənləşdirilməsini tələb edir.

Bayramların hər bir xalqın həyatında əvəzolunmaz yeri vardır. Onlar xalqın milli adət-ənənələrini özündə əks etdirməklə, əslində, xalqın milli varlığının, milli kimliyinin qorunduğu, yaşandığı və nəsillərdən-nəsillərə ötürüldüyü mənəviyyat xəzinəsi rolunu oynayır. Zahiri baxımdan görünməsə də, hər bir xalq öz milli varlığını, əslində, həm də bayramlar vasitəsilə yaşadır. İdeologiyalar, quruluşlar dəyişir, ancaq bayramlar öz xəlqi mahiyyətini saxlamaqda və xalqın milli kimliyinin simvollarını özündə qorumaqda davam edir. Bunun ən bariz nümunəsi Novruz bayramıdır.

Novruz kökü minilliklərin dərinliklərinə gedib çıxan, xalqın ibtidai düşüncə ilə yaşadığı dövrə aid olan bayram kompleksidir. Bu bayram insanların ilkin təbiət stixiyaları olan odu, suyu, torpağı, havanı, ağacı, yaşıllığı və s. mifləşdirdiyi dövrün düşüncəsini arxetiplər şəklində özündə yaşadır. Bu cəhətdən, Novruz xalqın milli varlığının mayası, ruhunu özündə əks etdirir. Sonrakı çağlarda müxtəlif dinlər, ideologiyalar, mədəni epoxalar Novruz bayramına təsir edərək, onun zahiri görkəmində hər nə qədər dəyişikliklər yaratsa da, bu bayram öz ilkin milli mahiyyətini günümüzədək yaşatmaqda davam etmişdir. Həmin dəyərlərin Novruz bayramında yaşaması, əslində, bu bayramın xalqı daim milli düşüncə enerjisi ilə təmin etməsi demək idi. Hər il yazda qeyd olunan Novruz bayramı xalqı öz

milli köklərinə qaytarmaqla onda milli düşüncəni ölməyə qoymamışdır. Bu, özünü sovet dövründə daha parlaq şəkildə göstərmişdir. Hər cür milliliyə yad olan sovet ideologiyası Novruzu rəsmi dövlət bayramı olmaqdan çıxarıb, evdə, həyətlərdə qeyd olunan bayrama çevirdi. Ancaq insanların bayram sevgisi onları Novruzdan ayrı düşməyə qoymadığı kimi, Novruzun da xəlqi mahiyyəti ona xalqdan ayrı düşməyə imkan vermədi. Beləliklə, insanların öz milli dəyərlərindən uzaqlaşdırıldığı dövrdə Novruz məhz milli kimliyin keşiyində durdu. Bu cəhət Novruz bayramının milli-etnokulturoloji mahiyyətini ortaya qoyduğu kimi, Xıdır Nəbi, Ramazan, Qurban kimi bayramların da etnokulturoloji baxımdan tədqiqinin nə qədər böyük əhəmiyyətə malik olduğunu göstərir.

Xıdır Nəbi ritual tipologiyasına görə milli bayramdır. Lakin onun Azərbaycan etnomədəni coğrafiyasındakı yayılma arealı Novruz bayramı qədər deyil. Bu bayramın ritual mərasimi özəllikləri haqqında müxtəlif tədqiqatlar aparılsa da, onun etnokulturoloji mahiyyəti indiyə qədər öyrənilməmiş qalmışdır.

Ramazan və Qurban ritual tipologiyasına görə İslam dini ilə bağlı bayramlardır. Onların Azərbaycan xalqının həyatında əsrləri əhatə edəcək dərəcədə qədim tarixi vardır. Hər iki bayram Azərbaycan xalqının mənəviyyatı, etnopsixoloji dünyagörüşü ilə sıx şəkildə bağlıdır. Ramazan xalqın milli-mənəvi cəhətdən özünü toparlamasında böyük rol oynadığı kimi, Qurban da etnososial birliyin qorunmasında çox mühüm rola malik olmuşdur.

Mövzunun öyrənilmə dərəcəsinə gəldikdə qeyd etməliyik ki, Azərbaycanda ayrı-ayrılıqda Novruz, Xıdır Nəbi, Ramazan, Qurban bayramları haqqında çoxsaylı tədqiqatlar aparılmışdır. Monoqrafik tədqiqatlara gəlincə, Novruz bayramı ilə bağlı Məmmədhüseyn Təhmasibin, Mirəli Seyidovun, Azad Nəbiyevin, Bəhlul Abdullanın, Kamil Vəli Nərimanoğlunun, Güllü Yoloğlunun, Seyfəddin Rzasoyun, Ağaverdi Xəlilin, Afaq Xürrəmqızının, Ramin Allahverdinin, Sevinc Qasımovanın tədqiqatları [213; 207; 175; 130; 176; 181; 219; 220; 200; 128; 45;

162], Xıdır Nəbi bayramı ilə bağlı Xalidə Babayevanın kitabı [75], Ramazan və Qurban Bayramı ilə bağlı Qalib Sayılovun elmlər doktoru dissertasiyası [203], Qurban bayramı ilə bağlı Sevinc Əliyevanın fəlsəfə doktoru dissertasiyası [109] böyük elmi əhəmiyyət daşıyır. Bütün bu kitablar, dissertasiyalar və irili-xırdalı çoxsaylı məqalələrdə Novruz, Xıdır Nəbi, Ramazan və Qurban bayramları haqqında daha çox mərasim kimi söhbət açılmış, mərasimi xüsusiyyətləri tədqiq olunmuşdursa da, həmin bayramların etnokulturoloji semantikasına, etnik-mədəni sistem daxilində tarixi və müasir şəraitlərdən irəli gəlmiş funksionallıqları məsələlərinə zəif şəkildə toxunulmuşdur. Bu cəhətdən, mövcud monoqrafiyada indiyə qədərki tədqiqatlardan aşağıdakı xüsusiyyətinə görə fərqlənir:

1. Novruz, Xıdır Nəbi, Ramazan və Qurban bayramları ilk dəfə kompleks şəkildə öyrənilir;

2. Sözü gedən bayramların etnokulturoloji sistemdə yeri, funksiyasi, strukturu və semantikası öyrənilir;

3. Sözü gedən bayramların milli ictimai şüur, davranış və ictimai psixologiyadakı yeri və rolu öyrənilir.

Tədqiqatın qarşısında duran əsas məqsəd Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasının öyrənilməsidir.

Bu məqsəd aşağıdakı beş əsas istiqamət və ondan irəli gələn vəzifələri əhatə edir:

1. “Bayram” anlayışının semantik strukturunun, tipologiyasının, nəzəri-metodoloji əsasları və təhlil aparatının tədqiqi;

2. Novruz bayramının etnokulturoloji sistemdəki yeri, funksiyası, strukturu və semantikasının tədqiqi;

3. Xıdır Nəbi bayramının mifik kökləri, mərasimi strukturu və etnik-mədəni funksiyasının tədqiqi;

4. Ramazan bayramının dini əsaslarının və etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yerinin tədqiqi;

5. Qurban bayramının ritual-mifoloji kökləri, dini əsasları və etnokulturoloji semantikasının tədqiqi.

Tarixi-müqayisəli və təsviri-tipoloji tədqiqat metodlarının tətbiq olunduğu monoqrafiya mükəmməl nəzəri-metodoloji baza əsasında yazılmışdır. Həmin baza iki istiqamətdə olan qaynaqları əhatə edir:

1. Bayramların ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikası ilə bağlı *dünya elmi-nəzəri təcrübəsi*. Bu təcrübə, əsasən, E.Taylor, C.C.Frezer, M.Eliade, V.Terner, L.Levi-Brül, K.Levi-Stross, V.N.Toporov, Ə.Çay, Y.Kalafat, Ö.Oğuz, M.Özarslan, A.K.Bayburun, T.N.Dmitriyeva, N.N.Yerofeyeva, T.V.Jerebina, A.Q.Kifişin, P.İ.Perlov və başqa nəhəng alimlərin tədqiqatlarına [295; 308; 309, 297; 273; 274; 303; 307; 225; 233; 234; 243; 245; 255; 263; 265; 266; 268; 280] əsaslanır.

2. Bayramların ritual-mifoloji əsasları, etnokulturoloji semantikası, mərasimlər, miflər və ümumən folklorun nəzəri əsasları ilə bağlı *Azərbaycan elmi-nəzəri təcrübəsi*: Bu təcrübə nəzəri-metodoloji baza kimi, əsasən, M.Seyidov, M.Təhmasib, B.Abdulla(yev), X.Koroğlu, K.Abdulla, T.Hacıyev, N.Cəfərov, M.Kazımoğlu, A.Nəbiyev, K.Əliyev, P.Əfəndiyev, M.Cəfərli, S.P.Pirsultanlı (S.Paşayev), K.Vəliyev, A.Şükürov, C.Qasımov, A.Hacılı, K.Hüseynoğlu, R.Qafarlı, F.Bayat, C.Bəydili (Məmmədov), R.Əliyev, G.Yoloğlu, M.Allahmanlı, Ə.Əsgər, Y.İsmayılova, R.Kamal, İ.Sadıq(ov), O.Əliyev, S.Rzasoy, A.Xəlil, E.Abbasov, M.Məmmədli və başqa alimlərin araşdırmalarına [204; 205; 206; 207; 213; 214; 215; 3; 4; 7; 9; 10; 146; 7; 120; 88; 89; 90; 142; 143; 177; 178; 99; 100; 95; 95; 83; 84; 85; 87; 188; 189; 190; 219; 210; 160; 119; 123; 148; 149; 150; 152; 153; 77; 78; 223; 224; 80; 81; 103; 105; 106; 107; 108; 220; 43; 44; 111; 138; 139; 140; 141; 202; 102; 193; 196; 197; 200; 128; 2; 275] əsaslanır.

Monorafiyada çoxsaylı yeni nəticələr əldə edilmişdir. Onlar ümumi şəkildə aşağıdakıları əhatə edir:

1. Bayram anlayışının semantik strukturu öyrənilmiş, Azərbaycan bayramlarının xalq bayramı, dini bayram və rəsmi-siyasi bayram olmaqla üç tipinin olduğu müəyyənləşdirilmişdir.

2. “Bayram” anlayışının ritual mahiyyəti öyrənilmişdir.

3. “Bayram” anlayışının folklor mahiyyəti öyrənilmişdir.

4. Novruz bayramının ritual kompleksi müəyyənləşdirilmişdir;

5. Novruz bayramının ritual-mifoloji atributları tədqiq .

6. Novruz bayramı milli ictimai şüur forması kimi tədqiq olunmuşdur.

7. Novruz bayramı etnokultural düşüncə və davranış sistemi kimi modelləşdirilmişdir.

8. Xıdır Nəbi bayramının mifik kökləri üzə çıxarılmış, mərasimi strukturu öyrənilmiş, etnik-mədəni funksiyası müəyyənləşdirilmişdir.

9. Xıdır Nəbi obrazının mifoloji semantikası öyrənilmiş və Xıdır Nəbi//Xıdır İlyas paralelizminin mifik mahiyyəti müəyyənləşdirilmişdir.

10. Xıdır Nəbi bayramının mərasimi strukturu modelləşdirilmişdir.

11. Xıdır Nəbi obrazının bərəkət hamisi kimi mifik kişi başlanğıcı ilə bağlı olduğu təsdiq edilmişdir.

11. Xıdır Nəbi bayramının etnik özünütəşkil və özünüifadə modeli kimi milli mədəniyyətdəki yeri və rolu üzə çıxarılmışdır.

15. Ramazan bayramının dini əsasları tədqiq olunmuşdur.

16. Orucluğun mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi milli psixologiyadakı yeri və rolu müəyyənləşdirilmişdir.

17. Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi milli etnokulturoloji sistemdəki yeri müəyyənləşdirilmişdir.

18. Qurban bayramının ritual-mifoloji kökləri, dini əsaslari və etnokulturoloji semantikasi tədqiq olunmuşdur.

19. “Qurban” konseptinin arxaik strukturu modelləşdirilmişdir.

20. Qurban bayramının dini-islami semantikasına etnokulturoloji baxış reallaşdırılmışdır.

21. Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi milli etnokulturoloji sistemdəki yeri və funksiyası müəyyənləşdirilmişdir.

I FƏSİL

"BAYRAM" KONSEPTİNİN NƏZƏRİ-METODOLOJİ ƏSASLARI

Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji strukturu və etnokulturoloji semantikasının təhlili problemə ilk növbədə nəzəri-metodoloji baxımdan yanaşma tələb edir. Bu zərurət elmdə bu sahə ilə bağlı mövcud boşluqdan irəli gəlir. Belə ki, bayramlarla bağlı bir çox tədqiqatlar aparılsa da, Azərbaycanda qeyd olunan bayramları birləşdirən "bayram" konseptinin nəzəri-metodoloji əsasları öyrənilməmişdir. Bu metodoloji boşluq da öz növbəsində sovet epoxasından qalma vulqar sosioloji yanaşmaların hələ də hökm sürməsinə yol açır.

Bayram anlayışının semantik strukturu. Bayram anlayışı mürəkkəb elmi struktura malik düşüncə konseptidir. Bu mürəkkəblik iki amillə müəyyənləşir:

Birincisi, Azərbaycan folklorşünaslığında bayram ritual vahidi kimi aid olduğu mərasim kompleksi ilə qarışdırılır. Bayram mərasimin məkan-zaman rejiminin mərkəzi elementidir. Məsələn, Novruz mərasim kompleksi zaman baxımından mürəkkəb quruluşa malikdir. Bəzi bölgələrdə ilin axır çərşənbəsi, bəzi bölgələrdə isə yeni ilin ilk günü bayram hesab olunur.

İkincisi, Azərbaycan folklorşünaslığında sovet ideologiyasının diqtəsi ilə xalq bayramları və dini bayramlar əks ideoloji sistemlər kimi tədqiq olunmuşdur. Bu məna qarşıdurması bəzi hallarda indi də davam edir.

Bayram anlayışı zəngin məna aləminə malikdir. Bu məna aləmini araşdırmaq, onun dərinliklərinə varmaq üçün ilk növbədə mifologiyaya üz tutmaq lazımdır. Bunun iki səbəbi var:

a) Mifologiya hər bir mədəniyyətin beşiyidir: müasir mədəniyyətin istənilən hadisəsinin köklərini "qazıyanda" o, hər bir halda mifologiyaya gedib çıxır. Ümumiyyətlə, kökü mifə bağlanmayan, mənşəyi etibarilə bu və ya digər şəkildə mifolo-

giya ilə əlaqələnməyən heç bir mədəniyyət hadisəsi yoxdur. Bayramlar da bütün hallarda mifologiya ilə əlaqəlidir.

b) Dünyadakı bütün bayramların, o cümlədən Azərbaycandakı bayramların tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, bayramlar tarix baxımından mifologiya ilə, az qala, "həmyaşıddır". Halbuki mifologiyanın dəqiq tarixini heç kəs bilmir. Çünki mifik düşüncə öz kökləri etibarilə tarixin qaranlıq səhifələrinə qədər uzanır. Və biz mifik düşüncə tarixinə, insanların mifoloji düşüncə ilə yaşadığı dövrün mədəniyyət qalıqlarına nəzər salanda görürük ki, bayramlar da öz tarixi etibarilə mifologiya dövrünün məhsuludur. Buradan aydın olur ki, bayram anlayışının məna nüvəsini mif təşkil edir. Ona görə də bu anlayışın məna aləminin öyrənilməsinə mifdən başlamaq lazımdır.

XX əsr rus sosial antropologiyasının nəhəng nümayəndəsi olan V.N.Toporovun dünya mifşünaslıq elminin fundamental layihələrindən olan ikicildlik "Dünya xalqlarının mifləri" kitabının ikinci cildində "Bayram" adlı bir oçerki vardır. Həmin oçerkdə dünya xalqlarının bayramları mifik kontekstdə öyrənilərək ümumiləşdirilmişdir. O yazır: "Bayram – arxaik mifopoetik və dini ənənədə müqəddəs sfera ilə xüsusi əlaqəsi olan, bayramdakı bütün iştirakçıların həmin sferaya maksimum dərəcədə aidliyini nəzərdə tutan və hansısa institutlaşdırılmış hərəkət kimi qeyd olunan zaman kəsimidir" [303, s. 329].

Alimin "bayram" anlayışını mifopoetik kontekstdə şərh edən bu tərifi həmin anlayışın mifik mahiyyətinə enməyə imkan verir. V.N.Toporova görə, bayramlar həm mifik, həm də dini ənənədə (başqa cür də desək, mifik-dini ənənədə) ilk növbədə sakral sfera ilə sıx bağlıdır.

"Sakral sfera" nə deməkdir?

Sakral sfera – hərfi mənada "müqəddəs qat", yəni müqəddəs aləm deməkdir. Müqəddəs aləmin varlıqlarını müqəddəslər, başqa sözlə, mifik-dini düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətdəkilərin müqəddəs hesab etdikləri dəyərlər – obrazlar, ideyalar və s. təşkil edir.

Mifik-kosmoloji düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərin şüurunda dünya müqəddəslik dərəcəsinə görə iki hissədən – sakral və profan aləmlərdən ibarətdir. Sakral – müqəddəs dünya, profan – adi dünya mənasındadır. Müqəddəs dünya ilk əcdadın, mədəni qəhrəmanın, ilk qəhrəmanların, müxtəlif təbiət stixiyalarını təmsil edən tanrıların, məbudların, yəni ibadət, pərəstiş edilən, tapınılan kult obrazların və s. dünyasıdır. Bu dünya ideal dünyadır. Sakral dünyanın bütün ölçüləri profan dünya insanlarının təqlid etməli olduqları nümunələrdir. Bunu biz mifik-əfsanəvi Oğuz kağanın nümunəsində görə bilərik. O, bütün Oğuz xalqının əcdadı olsa da, adi bir insan deyildir. Göydən doğulub. Anası Ay kağandır. "Oğuznamə"nin uyğur versiyasında deyilir:

Yenə günlərin bir günü Ay kağanın
gözləri yarıdı, bir oğlu oldu [77, s. 124].

Yeni doğulmuş uşaq qeyri-adi görkəmə malikdir. Çünki o, yer üzündə, yəni profan dünyada yaşamaq üçün doğulsa da, mənşəyi sakral dünya ilə bağlıdır:

Bu oğlanın üzü göy idi.
Ağzı atəş kimi qırmızı,
gözləri ala,
saçları, qaşları qara idi.
Gözəllikdə mələklərdən də gözəl idi.
Onun ayağı öküz ayağına,
beli qurd belinə,
kürəyi samur kürəyinə,
köksü ayı köksünə bənzəyirdi.
Bədənin hər yeri sıx tüklə örtülmüşdü [77, s. 124].

Oğuz öz görkəmi etibarilə qeyri-adi idi: yəni yer insanlarına bənzəmirdi. Bunun səbəbi onun mənşəyinin sakral dünya ilə bağlılığından irəli gəlirdi. Ancaq təkcə Oğuz kağan yox, onun evləndiyi qızlar da, həmin qızlardan olan övladları da qeyri-adi idilər. Oğuz kağan birinci dəfə göydən düşən günəş şüası olan qızla, ikinci dəfə yer və suyu simvollaşdıran qızla evlənir. Altı oğlu olur: Gün, Ay, Ulduz, Göy, Dağ və Dəniz xanlar.

Bu uşaqlar bir tərəfdən insan idilər, digər tərəfdən də təbiət cisimlərini təcəssüm etdirirdilər. Buradan aydın olur ki, Oğuz kağanın ailəsi də sakral ailədir və ən başlıcası, Oğuz kağanın bu sakral ailəsi bütün strukturu ilə profan Oğuz cəmiyyətinin əsasını təşkil edir. Dos. Elçin Qaliboğlu yazır: "Oğuznamə"də Oğuz kosmosunun yaranması sxemi belədir:

1. Əvvəlcə Oğuz doğulur;

2. Oğuz daha sonra Günəş **şüası** şəklində yerə enən qızla evlənir və ondan Gün, Ay, Ulduz adlı üç oğlu olur;

3. Oğuz daha sonra gölün ortasındakı ağacın koğuşunda tapdığı qızla evlənir və ondan da Göy, Dağ, Dəniz adlı üç oğlu olur;

4. Oğuz ölməmişdən qabaq 6 oğlu və onlardan doğulan 24 nəvəni Boz oq və Uc oq olmaqla iki qola ayırır" [155, s. 24-25].

Prof. Ramazan Qafarlı bu yaradılış sxemində sakral rəqəmlərin simvolikasını aşkarlamışdır: "Qədim oğuz-türk mifologiyasında dünyanın say sistemi ilə yaranan dolğun, mükəmməl və tam modelinə rast gəlirik:

– **Vahid** başqa **biri** (Oğuzu) dünyaya gətirir, ondan **iki üçlük** (toplusu **altı** edir**)** doğulur...

Altılardan isə **altı dördlük** meydana gəlir... " [150, s. 35].

Müəllifin bu sxemində Vahid – Tanrını, Bir – Oğuz kağanı, iki üçlük – Oğuz kağanın altı oğlunu, altı dördlük – Oğuz kağanın iyirmi dörd nəvəsini bildirir. Beləliklə, Oğuz kağanın ailəsi onun özü, iki arvadı, altı oğlu və iyirmi dörd nəvəsindən ibarət sakral sistemdir. Bu model sakral sxem kimi Oğuz elinin əsasında durur. Oğuzlar bütün həyatlarında bu modelə əsaslanırdılar.

Maraqlıdır ki, Oğuz şüuru üçün xarakterik olan bu sakral-profan modeli orta əsrlərdə də dəyişməz qalmışdır. XVII əsr müəllifi Əbülqazi Bahadır xanın "Şəcərəyi-tərakimə" əsərində Qara xanın ailəsində doğulan Oğuz yenə də qeyri-adi, yəni sakral xüsusiyyətlərə malik olur. O, "Allah" sözü ilə dil açır: "Oğuz danışmaq öyrənəndən "Allah, Allah!" kəlməsi dilinin əzbəri idi. Bunu eşidən hər kəs deyirdi: "O – uşaqdır, nitqi ol-

madığından nə dediyini özü də bilmir". Ona görə ki, "Allah" – ərəb sözüdür, moğollardan heç bir ata da ərəb dilini eşitməmişdir. Tanrı-təala hələ ana bətnində Oğuzu özünün sevimlisi (v ə l i) edibdir, ona görə də onun danışığına və ürəyinə öz adını yerləşdiribdir" [93, s. 52-53].

V.N.Toporovun da yanaşmasından göründüyü kimi, mifik düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə bayramlar sakral sfera, müqəddəs dünya ilə bağlı olur. Mifoloji dünya modelində sakral aləmin əsasında ilk əcdad durur. O, yer üzündə tanrını təmsil edir. Bu halda belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, bayramların sakral dünya ilə bağlılığı onların elə sakral ilk əcdadla bağlılığı deməkdir. Mifik düşüncə tarixindən də məlumdur ki, ilk əcdadların çoxsaylı funksiyalarından biri də bayramları təsis etməkdir. İstənilən bayramla bağlı mifik mətnlərə nəzər saldıqda görürük ki, həmin bayramlar hansısa müqəddəs tərəfindən təsis edilmişdir. Elə Novruz bayramının İslam dininin banisi Məhəmməd peyğəmbər (s.), yaxud Həzrət Əli (ə.) kimi müqəddəslərlə əlaqələndirilməsi bu şüurun məhsuludur. "Oğuznamə"nin müxtəlif variantlarında biz Oğuz kağanın müxtəlif xalqlara ad verdiyini, onların yaşayış qaydalarını, peşə məşğuliyyətlərini müəyyənləşdirdiyini görürük. Bu, ilk əcdadın mədəni qəhrəman funksiyasıdır.

Y.M.Meletinski ilk əcdadların mədəni qəhrəman funksiyası haqqında yazır: "Bunlar insanlar üçün müxtəlif əşyaları (odu, mədəni bitkiləri, əmək alətlərini) əldə edən, yaxud yaradan, insanlara ov etməyin, torpaq becərməyin qaydalarını, sənətkarlığı, incəsənəti öyrədən mifoloji personajlardır. Onlar sosial və dini qaydaları, mərasimləri və bayramları, nikah qaydalarını və s. müəyyənləşdirirlər" [276, s. 638].

Göründüyü kimi, mifik düşüncədə, mifoloji dünya modelində bayramlar birbaşa ilk əcdadla bağlıdır. Cəmiyyətdə insanların hansı hadisəni bayram etməsini ilk əcdad/mədəni qəhrəman müəyyənləşdirir. Bayramın müqəddəsliyi də buradan irəli gəlir. Əgər onu adi insanlar təsis etsə idilər, o, müqəddəs

sayılmazdı. Bayram ona görə əziz tutulub, müqəddəs hesab edilir ki, onu müqəddəs varlıq olan ilk əcdad təsis etmişdir.

V.N.Toporovun yuxarıdakı fikrinə görə, bayram cəmiyyətdəki insanların hamısının müqəddəs "sferaya maksimum dərəcədə aidliyini" təmin edir. Yəni buradan aydın olur ki, bayram elə bir ritual mexanizmidir ki, profan varlıqlar olan insanlar məhz bayramlar vasitəsilə müqəddəs dünya ilə ünsiyyətə, əlaqəyə girirlər.

Alimin digər bir fikrinə görə, bayram "hansısa institutlaşdırılmış hərəkət kimi qeyd olunan zaman kəsimidir". Burada iki ifadə bizim tədqiqatımız baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır:

1. "İnstitutlaşdırılmış hərəkət" ifadəsi;
2. "Zaman kəsimi" ifadəsi.

"İnstitut" sözü hərfi mənada "təsisat" deməkdir. Bu mənanı bayramla əlaqələndirdikdə aydın olur ki, bayram "təsis olunmuş hərəkətlərdən" ibarət mərasimdir. Yəni bayram insanların kollektiv şəkildə icra etdiyi elə bir davranış sistemidir ki, burada hər kəs istədiyi hərəkəti edə bilməz. Bayramda hamının edəcəyi hərəkətlər qabaqcadan məlumdur. Bayramın hər bir insanın yaddaşında qabaqcadan var olan hərəkət və söz düzümü var. Bunu ssenari də adlandırmaq olar. Bayram hərəkətlərini toplumun, kollektivin bayram olmayan günlərdə etdiyi hərəkətlərdən fərqləndirən əsas cəhət bu hərəkətlərin mərasimi hərəkətlər, yəni ritual olmasıdır.

Viktor Terner yazır: "Ritual – jestləri, sözləri, obyektləri əhatə edən hərəkətlərin stereotipik ardıcıllığıdır; xüsusi olaraq hazırlanmış yerdə icra olunur və icraçıların maraq və məqsədlərinə uyğun olaraq fövqəltəbii qüvvə və varlıqlara təsir etmək üçün təyin olunur" [297, s. 32].

Göründüyü kimi, ritual – ixtiyari hərəkətləri deyil, stereotipik hərəkətləri əhatə edir. Bu, prof. Seyfəddin Rzasoyun V.Ternerin yuxarıdakı fikrinə verdiyi şərhdən də aydın görünür:

"– Ritual jest, söz, obyektlərin birləşməsini nəzərdə tutan hərəkət universumları – kodları vasitəsi ilə funksionallaşır (gerçəkləşir);

– Ritualda təcəssüm olunan hərəkət ixtiyari olmayıb, konkret struktur sxemlərinə söykənir;

– Ritual toplumun ehtiyaclarına xidmət edərək struktur pozulmalarının aradan qaldırılması naminə icra edilir;

– Ritual insanların müqəddəs qüvvələrlə ünsiyyətinin təmin edilməsinin vasitəsidir" [198, s. 82].

S.Rzasoyun Ternerə verdiyi şərhdən göründüyü kimi, ritualdakı hərəkətlərin hamısının əsasında "konkret struktur sxemi", yaxud bizim yazdığımız kimi, ssenari durur.

V.N.Toporovun bayramların "zaman kəsimi" olması haqqında ifadəsi xüsusi məna daşıyır. Bu məna Azərbaycan folklorşünaslığında Novruz bayramı haqqındakı tədqiqatlar baxımından daha əlamətdardır. Ona görə ki, tədqiqatların əksəriyyətində Novruz mərasim kompleksi bütövlükdə bayram hesab edilir. Daha doğrusu, Novruz mərasim kompleksindən bütövlükdə bayram kimi bəhs edilib, həmin kompleksə aid mərasimi günlərin əksəriyyətinin məhz bayram olmadığı nəzərə alınmır. Bilirik ki, Novruz mərasimi xalq təqvimində çərşənbələri əhatə edir. Bəzi bölgələrdə ilin axırıncı çərşənbəsi bayram kimi qeyd edilir. Bəzi bölgələrdə isə ilin axırıncı çərşənbəsi deyil, yeni ilin ilk günü bayram edilir. Demək, bayram, Toporovun yazdığı kimi, ayrıca bir zaman kəsimidir, ili tamamlayan mərasim kompleksinin bütün günləri bayram hesab olunmur.

V.N.Toporov bayramların daha dolğun məna və funksiyasının köhnə ildən yeni ilə keçid zamanı üzə çıxdığını və toplumun bütün bayramlarına məxsus dəyərlərin yeni il bayramında bir araya gəldiyini göstərir [303, s. 330].

Alim bu keçid prosesində baş verən mənaları mifoloji baxımdan belə ümumiləşdirmişdir:

1. Bayram dünya katastrofunun kəskinləşmiş və gərginləşmiş gözləntisi şəraitində başlanır;

2. Köhnə dünya, köhnə zaman, köhnə insan öz dövrünü gedib və onları dağılma, ölüm gözləyir;

3. Xaosun gücləri, ola bilsin ki, dünyanın kosmik təşkilini üstələyir;

4. Həyat və məhsuldarlıq gücləri qurtarmaq üzrədir: onlar ölürlər (bu, özünü daha tez-tez məhsuldarlıq tanrısının ölməsi, onun bu dünyadan yox olması motivində təcəssüm etdirir);

5. Kahin, çar-kahin (müqəddəs çar) ritual keçirir. O, qurban verilən heyvanı, yaxud insanı parçalayaraq sanki xaosun işini axıra, kosmikliyin sıfır nöqtəsinə "çatdırır";

6. Yalnız indi təzə yaradılış, xaotik güclərin tədricən aradan qaldırılması və buna paralel olaraq kosmosun sintezləşdirilməsi başlana bilər;

7. Qurbanın dağıdılmış, müxtəlif yerlərə atılmış hissələri cəmlənir, kosmosun elementləri ilə müqayisə edilir və birləşdirilir. Kainatın heyvan şəklində olan obrazı sanki gerçək dünya ilə dəyişdirilir: dünyaya təşkilatlanma, məhsuldarlıq, çiçəklənmə, həyat qayıdır;

8. Təzə bir dünyanın, təzə bir zamanın, təzə bir insan kollektivinin yaradılışı baş verir [303, s. 329].

Alimin bu "tezislərinə" Novruz bayramının işığında baxsaq, görürük ki, Novruz bayramı qışın yaratdığı sosial-mənəvi çətinliklər şəraitində baş verir. Köhnə il və onun dünyası öz ömrünü başa vurub. Qışı təmsil edən şər qüvvələr insana yaşam gücü verən xeyir qüvvələrə, az qalır ki, qalib gəlsin. Həyat və ölüm üz-üzədir. İnsanlar bayramda qurbanlar (pay) verməklə dünyanı, sosial nizamı xilas etməyə çalışırlar. Bayramda dünyanın dağılmış nizamı (xaos) aradan qaldırılır və kosmos bərqərar olunur. İnsanların bu qələbəni qeyd etdiyi zaman kəsiyi bayramdır.

Göründüyü kimi, V.N.Toporovun bayramı "zaman kəsimi" kimi səciyyələndirməsi xüsusi məna daşıyır. Çünki bayramlar bütün hallarda zaman konsepti ilə sıx bağlıdır. Novruz bayramında da zaman qarşıdurması, zamanların mübarizəsi və qələbəsi var. S.Rzasoy yazır: "İl öz zaman-məkan strukturuna görə iki hissəyə ayrılır:

1. Təzə ilin başlanğıc (ilk) günü hesab olunan Novruzdan başlayıb ilin son günü hesab olunan axır çərşənbəyə qədər davam edən **böyük dövr**. Bu, 365 günlük Günəş təqvimində, təxminən, 360-362 günü əhatə edir. Bu, insanların dünyası olan Kosmosun zamanıdır.

2. Köhnə ilin qurtardığı axır çərşənbə gecəsindən yeni ilin ilk gününə – Novruz gününə qədər davam edən **kiçik dövr**. Bu, bir neçə günü əhatə edir. Bu, insanların dünyasına – Kosmosa əks olan Xaosun zamanıdır.

Səciyyəvidir ki, xaosa aid olan bu bir neçə gün təqvimə salınmırdı... ...Beləliklə, köhnə ilin qurtardığı günlə – axır çərşənbə ilə yeni ilin başlandığı gün – Novruz arasında bir "boşluq", "zaman aralığı" yaranır. Bu boşluq, zaman aralığı Xaosun zamanıdır" [200, s. 96-97].

Buradan aydın olur ki, bayram kompleksi kosmik və xaotik zamanları bir-biri ilə qovuşdurur. Bu qovuşan, kəsişən, bir-birinə girən, bir-biri ilə çulğaşan və öz aralarında mübarizə edən zaman kəsimi xüsusi hadisədir.

S.Rzasoyun bəhs etdiyi "zaman aralığına" qazaxlarda da rast gəlirik. A.Turan yazır ki, "qazaxlar hər ili hər biri otuz gündən təşkil olunan 12 aya bölmüşdülər. İlin sonunda hesaba qatılmayan 5 gün – "Beş qonaq" yaxşılıq və pisliyin mübarizə etdiyi zamana təsadüf etdiyindən bu günlərdə səfər etməməyə, yığıncaq etməməyə, heyvan kəsməməyə və hətta qonaq qəbul etməməyə çalışırdılar" [248, s. 341].

Belə hesab etmək olar ki, Azərbaycan xalqı arasında məşhur olan "Dünya beş gündür, ye, iç, kef elə" ifadəsi də bu zaman aralığı ilə əlaqədar yaranmışdır. Çünki bu aralıq zamanda toplumdakı mövcud sosial münasibətlər müvəqqəti olaraq pozulur və insanlar adi vaxtlarda etmədiyi hərəkətlərə yol verə, müxtəlif şit və adi vaxtlarda yolverilməz olan zarafatlar edə bilirlər. Bu da bayramın ilin günləri içərisində xüsusi dəyərə malik zaman kəsimi olduğunu göstərir. O, sanki zaman içərisində ayrıca bir zamandır.

Rusdilli Vikipediyada “bayram” anlayışına belə bir tərif verilmişdir: “Bayram – təqvimdə nəyinsə, yaxud kiminsə şərəfinə fərqləndirilmiş zaman kəsimidir. O, sakral (məişətə aid olmayan, mifik) mənaya malikdir, mədəni, yaxud dini ənənə ilə bağlıdır” [319].

Bu qısa tərif, əslində, bayram anlayışının semantik strukturu haqqında geniş məlumat verir. Çünki bu tərifdə bayramın zaman mahiyyəti, mənşəyi, mədəni identifikasiyası və s. ifadə olunmuşdur. Tərifə görə:

1. Bayram bütün hallarda ilin adi günlərindən fərqlənən zaman kəsimidir.

2. Bayram xüsusi zaman kəsimi kimi mütləq kiminsə adı, yaxud nə isə xüsusi bir hadisə ilə bağlı olur.

3. Bayramı bir zaman vahidi kimi ümumi zaman kontekstində xüsusi hadisəyə çevirən onun milli-mənəvi dəyərlər sisteminin müqəddəs dəyərləri ilə bağlılığıdır. Bu bağlılığın kökündə mifologiya durur.

4. Bayram mədəni, yaxud dini ənənə ilə ayrılmaz şəkildə bağlıdır. Başqa sözlə, onun ümummədəni, yaxud dini ənənədə xüsusi yeri vardır.

Vikipedik məlumatlara görə, bayramın aşağıdakı oxşar mənaları da vardır:

1. Bayram – təqvimlə müəyyənləşən rəsmi istirahət günüdür;

2. Kütləvi əyləncəli tədbirlər, asudə vaxtın şən keçirilməsidir;

3. Hansısa sevinc doğuran hadisənin baş verdiyi gündür;

4. Ümumi mənəvi yüksəliş halı, “həyatın bayramıdır” dır [319].

Bütün bu qeyd olunanlar, əlbəttə, bayram anlayışının mənasını birbaşa müəyyənləşdirmir. Burada biz görürük ki, bayramın mədəniyyət tarixindəki daha müasir mənaları ifadə olunmuşdur. Halbuki bayram anlayışının mədəniyyətin bütün tarixi boyunca onun ən dərin qatlarından gələn dəyişməz məna xətti vardır.

M.M.Baxtin bayramı “bəşər mədəniyyətinin ən ilkin forması” adlandırmışdır. “Bayramın sivilizasiya ilə bağlı mənası ondan ibarətdir ki, cəmiyyəti birləşdirən dəyərlər sistemi bayramdan keçməklə müəyyənləşir” [319].

Bu fikir bayram anlayışının dərinlikləri ilə bərabər, onun etnokulturoloji semantikasına da nüfuz etməyə imkan verir. M.M.Baxtinin bayramı “bəşər mədəniyyətinin ən ilkin forması” adlandırması bu hadisənin fenomenallığını ortaya qoyur. Fenomenallıq ilkin, ibtidai düşüncə, idraka qədərki qavrayışla bağlıdır. Bu cəhətdən, əgər bayram mədəniyyətin ən ilkin formasıdırsa, bu halda o, həm də mədəniyyətin əsasında durur. Mədəni dəyərlər bayramdan keçməklə, yəni bayram vasitəsilə sosiumun (cəmiyyətin, toplumun) birləşdirici dəyərlərinə çevrilir. Bu cəhət bayram anlayışının dəyişməz semantik keyfiyyətidir. Bir xalq həm də öz bayramları vasitəsilə özünü etnik vahid, qurum kimi təşkil edə bilir. Daha doğrusu, bayramlar bütün xalqı vəhdətə gətirməklə onu yenidən təşkil edir.

Burada maraqlı bir məsələ də meydana çıxır. Cəmiyyət necə olur ki, məhz bayramlar vasitəsilə vahidləşir, birləşir?

“Emil Dürkheym və Mirça Eliade qeyd edirlər ki, bayram – insanın mövcudluğunun müqəddəs və dünyəvi tərəflərinin bilavasitə ünsiyyətdə olduğu dövrdür” [319].

Bu qeyd edilən məna bayram anlayışının müəyyənləşdirilməsində mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Buradan aydın olur ki, bayramı zaman kəsimi kimi adi zamandan fərqləndirən əsas cəhət onda müqəddəs (sakral) olanla dünyəvi (sekulyar) olanın bir-biri ilə əlaqəyə girməsidir. Başqa sözlə, insanlar məhz bayram zamanı müqəddəs qüvvələr və onların təmsil etdiyi dəyərlərlə ünsiyyətə girə bilirlər. Bayram, bu cəhətdən, obrazlı desək, müqəddəs dünyanın qapısıdır. Lakin bu qapı bayramdan-bayrama açılır və insan müqəddəs dünyanın qapısını məhz bayramda açmaq fürsəti, imkanı əldə edərək həmin dünya ilə qovuşa bilir.

Lakin məsələ göründüyü qədər sadə deyildir. Bayramda müqəddəs və dünyəvi dəyərlərin əlaqəsi zaman-məkan baxımından çox mürəkkəb mənalara malikdir. Çünki bayramın zamanı və məkanı xüsusi semantikaya malik zaman-məkan rejimidir. Burada aydınlaşdırılmalı olan ən mühüm məsələ bayramda müqəddəs olanla adi olanın nəyə görə bir müstəviyə gəlməsi, hansı səbəbdən əlaqəyə girməsidir. Bu zərurət nədən yaranır və nəyə xidmət edir? Əsas sual budur.

Bayramda, əslində, hər şey bir-birinə qarışır: müqəddəs, adi, nə varsa – hamısı bir-biri ilə qovuşur. Adi vaxtda buna təsadüf etmək mümkün deyildir. Çünki insanın bayramdan kənardakı həyatının qaydaları, qanunları var. Onları pozmaq olmaz. Həmin qanunlar pozulanda cəmiyyət ona pis reaksiya verir: belə ki, qanunların pozulması cəmiyyətin həyatını, yaşam düzənini dağıda bilər. Ancaq nə üçünsə bayramlarda bütün qayda-qanunlar aradan qalxır və hər şey bir-birinə qarışır. Hamı da bunu təbii qəbul edir. Heç kəs heç kəsi adi həyatda rast gəlinən normaları bayramda pozduğuna (şit zarafatlara, müəyyən əxlaq normalarının pozulmasına, kişi-qadın münasibətlərinin kəllə-çarx edilməsinə, dəyişdirilməsinə və s.) görə qınamır. Sanki normalar və qanunlar aradan qalxır. Lakin bütün bunlar ancaq bayramda (bayram müddətində) baş verir. Bayram qurtaran kimi yeni düzüm, yeni ahəng başlanır. Buradan belə bir nəticə çıxartmaq olur ki, bayramda hər şey bir-birinə ona görə qarışır ki, yenidən yaradılsın. Yəni bu, yenidən yaradılış – kosmoqoniyadır. Mirça Eliade yazır ki, "Bu, kosmoqonik aktın (yenidən yaradılışın – Ş.A.) əbədi təkrarlanmasıdır" [309, s. 62].

Məlum olur ki, xüsusilə ilbaşı bayramlarda dünya yenidən yaradılır. Çünki ilin başa çatması ilə köhnə dünyanın ömrü qurtarır: köhnə dünyada nə varsa – hamısı yenidən yaradılmalıdır. Bu yaradılış (kosmoqoniya) aktı yenilənmə, təzələnmə şəklində baş verir. Yenilənmə isə öz-özünə baş verə bilməz. Dünya və onda mövcud olanların hamısı müqəddəs nümunə əsasında yenilənməli, yaradılmalıdır. Ona görə də bayramda müqəd-

dəs və dünyəvi olanlar bir araya gəlir: bütün köhnə olanlar müqəddəs nümunələr əsasında yenidən yaradılır. Elə bayram da məhz bu yaradılış dövrünü əhatə edir.

M.Eliade yazır ki, "müqəddəs və dünyəvi olanlar insanın tarixin gedişatında qavradığı varlığın iki obrazı, mövcudluğun iki vəziyyətidir" [309, s. 257]. Alimə görə, bu iki obraz, bu iki durum bəşəriyyət tarixi üçün universaldır. Yəni insanların intellektual səviyyələrindən asılı olaraq, onun dünya haqqındakı bilikləri, dünyagörüşü həmişə müxtəlif olmuşdur. Ancaq buna baxmayaraq, tarixin bütün gedişatında insanlar müqəddəs olanla dünyəvi olanı bir-birindən fərqləndirmişdir.

Buradan belə bir nəticəyə gəlmək olar ki, insanın dünyanı müqəddəs olanla adi olana ayırması, bölməsi insanlığın fitrətdən gələn halıdır. Yəni bu fərqləndirmə insan düşüncəsinə yaradılışın başlanğıcından xas olan keyfiyyətdir. Belə olduğu halda müqəddəs olanla dünyəvi olanı xüsusi məkan-zaman rejimində qovuşduran bayramların da insan düşüncəsinə fitrətən məxsus olduğunu düşünmək olar.

Bayram anlayışının nəzəri mahiyyəti və semantik xüsusiyyətləri ilə bağlı görkəmli türk alimi Pertev Naili Boratavın qiymətli fikirləri vardır. Alimin "Türk folkloruna dair 100 sual" kitabının IV bölümü bütövlükdə bayramlara həsr olunmuş və o, burada "bayram" anlayışının məna aləmi, bayramların təsnifatı, gedişatı, bayramlarla bağlı adət-ənənələr və s. kimi məsələlər barəsində ətraflı bəhs etmişdir [82, s. 252-288].

Öncə "Bayram" anlayışının içinə nələri daxil etmək mümkündür?" sualını qoyan P.N.Boratav yazır: "Bayram bir sıra tamaşa və oyunlardan əmələ gəlir və onların forma və qaydalarını ənənə müəyyənləşdirir. Doğum, evlənmə, ölüm kimi hadisələrin səbəb olduğu mərasimlərdən bayramı fərqləndirən bir sıra cəhətlər var: bayramın ən başlıca xüsusiyyəti budur ki, onun keçirilməsinə hər hansı bir adam səbəb olmur. Yas mərasimi ölmüş konkret bir adam üçün təşkil olunur, toy ailə quran bir cavan oğlan ilə bir cavan qız üçün keçirilir. Bayram isə top-

lumun hamısı üçün və hamı tərəfindən təşkil və tətbiq olunan mərasimlər toplusudur. Dini bayramlarla, "bir may" müasir fəhlə bayramı və ya ənənəvi bahar bayramları kimi dünyəvi bayramlar dövlətin hüdudlarını da aşır, milli bayramlar millətin ortaq şəkildə iştirak etdiyi mərasimlərdir. Bayramların sevinc nümayişləri ilə müşayiət olunmaları da onların bir xüsusiyyətidir. Şiə toplumunun məhərrəm ayinləri (İmam Hüseynin ölüm ildönümünü anma mərasimləri) bütün bir məzhəbi əhatə etsə də, "bayram" deyə adlandırılmır və bu səbəbdən də, mövcud ənənə eyni tarixlərdə, yəni yas müddətinin sonunda qeyd olunan aşura mərasimlərini başqa bir kökə aparıb-çıxararaq, "Nuh tufanının başa çatmasına yaxın toplu halda yeyilən yeməy"in xatirəsi kimi izah edir" [82, s. 252].

Göründüyü kimi, P.N.Boratav "bayram" anlayışını müəyyənləşdirən ilk əlamət kimi bayramların tamaşa və oyunlardan əmələ gəldiyini qeyd edir. Özü də bu tamaşa və oyunlar xalq ənənəsi ilə bağlıdır. Alimin bu yanaşmasından məlum olur ki, o, bayramı ilk növbədə mərasim/ritual hadisəsi hesab edir. Alim, daha doğrusu, bayrama oyun və tamaşalardan ibarət mərasim kompleksi kimi baxır. P.N.Boratavın qeyd etdiyi bu cəhət özünü Novruz bayramının nümunəsində tam şəkildə təsdiq edir.

Bayram mərasimini doğum, evlənmə, ölüm kimi digər mərasimlərdən fərqləndirən alim burada əsas cəhət kimi bayramların kollektiv mahiyyət daşımasını irəli sürür. Doğrudan da, doğumla bağlı, yaxud ailə qurmaqla bağlı keçirilən mərasimlərdə bayram ünsürləri olsa da, onları bayram saymaq olmaz. Məsələn, qədim toylarda cürbəcür oyunlar oynanılırdı. Həmin oyunlardan bəziləri (güləşmək və s. yarışlar) Novruz bayramında da icra olunurdu. Lakin toy mərasimi ilə Novruz mərasimini fərqləndirən əsas xüsusiyyət ondan ibarətdir ki, toy fərdə aid, Novruz kollektivə aid mərasimdir. Əlbəttə, burada belə bir əks fikir söyləmək olar ki, ənənəvi toy mərasimləri də kollektiv xarakter daşıyır. Məsələn, son əsrə qədər kənd yerlərində keçirilən toy mərasimlərinə istisnasız olaraq kəndin bütün

sakinləri, uşaqlardan tutmuş böyüklərə qədər – hamı iştirak edirdi. Ancaq bu cəhət toy mərasimini bayram mərasimi ilə eyniləşdirməyə imkan vermir. Məsələ burasındadır ki, toy bir mərasim kimi konkret fərdlərlə (ailə quran iki gənc, onların ailəsi və yaxınları ilə) bağlı mərasimdir, bayram isə konkret fərdlərlə bağlı olmur: o, kollektivin hər bir üzvünə eyni dərəcədə aid olur. Toy mərasiminə kollektivin münasibəti eyni deyildir. Toyda iştirak edənlərin bir hissəsi mərasimin sahibi (ev sahibi, toy sahibi), o biri hissəsi isə qonaqlar, yəni toya dəvət olunanlardır. Bayramlarda isə kollektivin bu şəkildə bölünməsi yoxdur: bayram hamı üçün eyni olan dəyərdir. Bu cəhətdən alim bayramların milli xarakterini qabardır.

Lakin bununla bərabər qeyd etmək istərdik ki, P.N.Boratavın bayram anlayışını izah edərkən onu nə üçün yas mərasimləri, yaxud şəbih mərasimləri ilə müqayisə etməsi bizdə sual doğurur. Belə bir müqayisəyə ümumiyyətlə ehtiyac var idimi? Axı P.N.Boratav özü aydın şəkildə qeyd edir ki, "Bayramların sevinc nümayişləri ilə müşayiət olunmaları da onların bir xüsusiyyətidir". Yəni bayram anlayışı bütün hallarda sevinc emosiyaları, gülüş psixologiyası ilə bağlıdır. Yas mərasimləri, o cümlədən Kərbəla şəhidləri ilə bağlı keçirilən şəbih mərasimləri bayramların tam əksinə olaraq kədər emosiyası, faciə psixologiyası ilə bağlıdır. Odur ki biz yaradıcılığına dərin hörmət bəslədiyimiz P.N.Boratavın bayram anlayışının mahiyyətini izah edərkən onu yas mərasimləri, o cümlədən şiə müsəlmanlar arasında ümummilli səviyyədə qeyd olunan şəbih mərasimləri ("İmam Hüseynin ölüm ildönümünü anma mərasimləri") ilə fərd-kollektiv münasibətləri kontekstində müqayisə etməsini uğurlu hesab etmirik. Alimin bu müqayisədə fərdi olanla kollektiv olanı fərqləndirmək məqsədi nə qədər aydın ifadə edilsə də, müqayisə yenə də qüsurludur. Çünki bayramlar sevinc, şənlik emosiyasının kollektiv ifadəsi olsa da, şəbih mərasimləri kədər, dərd-qəm emosiyasının kollektiv ifadəsidir və buna görə də bayram və şəbih mərasimləri tam fərqli qütblərdə dururlar.

Yeri gəlmişkən, alimin Kərbəla şəhidləri ilə bağlı aşura mərasimlərində verilən ehsan mərasimlərini "Nuh tufanının başa çatmasına yaxın toplu halda yeyilən yeməyin xatirəsi kimi" izah etməsi də, bizcə, mübahisəli yanaşmadır.

P.N.Boratav yazır: "Bayramın başqa bir xüsusiyyəti də ilin məlum bir günündə keçirilməsidir. Hər bir bayram neçə gün davam etməsindən asılı olmayaraq, ildə bir dəfə keçirilir və bu baxımdan, bir dəfə bir tarixdə, bir dəfə də başqa tarixdə qeyd olunan günlərə bayram deyilə bilməz" [82, s. 252].

Belə hesab edirik ki, alimin bayramları ilin eyni vaxtında keçirilən mərasim olaraq səciyyələndirməsi "xalq bayramı" anlayışı ilə bağlıdır. Daha doğrusu, burada təqvim məsələsi var. Biz bilirik ki, xalq bayramları daha çox mövsümi bayramlar olub, ilin eyni vaxtında keçirilir. Lakin müsəlman cəmiyyətlərin keçirdikləri dini bayramlar ilin eyni vaxtına təsadüf etmir. Bunun səbəbi hicri-qəməri təqvimidir. Hicri-qəməri təqvimi Ayın 28/29 günlük ritminə əsaslanan təqvim olub, miladi təqvimindən 10 gün əskikdir. Ona görə də dini bayramlar və ümumiyyətlə, bütün dini məzmunlu əlamətdar günlər 10 gün yerini dəyişir (daha tez qeyd olunur). Bu cəhətdən belə hesab edirik ki, P.N.Boratavın "bir dəfə bir tarixdə, bir dəfə də başqa tarixdə qeyd olunan günlərə bayram deyilə bilməz" fikri dini təqvimlə qeyd olunan bayramlara aiddir, çünki xalq bayramları həmişə eyni vaxtda qeyd olunur.

Qeyd edək ki, P.N.Boratavın "Bayram" anlayışını izah edərkən onu toy mərasimi ilə müqayisə etməsi təsadüfi deyildir. Dilimizdə bu gin də işlədilən "toy-bayram" ifadəsi "toy" və "bayram" anlayışlarının həm də yaxın mənalı olmasını göstərir.

Ağaverdi Xəlil yazır: "Hər bir xalqın həyatında əlamətdar günlərin qeyd olunması ənənəsi vardır. Türk xalqlarının da əlamətdar günlərini bildirən anlayışların geniş əhatəli olması belə bir zəngin ənənənin mövcudluğunu göstərməkdədir. Bunların içində "toy"/"tuy"/"tuyun"/"düyün", "şölən", "yəğma" və s. anlayışlarla yanaşı, "bayram"/"bəyrəm" sözü də işlənməkdədir.

Xalqın həyatındakı ən əlamətdar günlərdən biri də bayramlardır. Hər xalqın özünə görə bayram adət və ənənələri olduğu kimi, bayram anlayışının da öz dilində mənası vardır. XI əsrdə Kaşqarlı Mahmud bu sözü "bedhrem" kimi "Divan"ında izah etmiş və oğuzların onu "bayram" şəklində işlətdiklərini qeyd etmişdir. Kaşqarlının verdiyi izaha görə "bayram əylənmə, gülmə halıdır" [128, s. 3].

Müəllifin bu fikrindən məlum olur ki, türk xalqlarındakı toy, düyün, şölən, yağma, bayram kimi mərasimlər öz tipoloji xüsusiyyətlərinə görə fərqlənsələr də, həm də ortaq xüsusiyyətlərə malikdir. Bu cəhətdən "bayram" sözünün etimologiyası, xüsusilə M.Kaşqarlının bu sözə verdiyi izah diqqəti cəlb edir.

XI əsrin görkəmli dilçisi Mahmud Kaşqarlı yazır: "Bedhrem – Bayram. Xalq arasında gülmə və sevinmə. Bir yer işıqlarla və çiçəklərlə bəzəndiyi zaman "...bedhrem yer" deyilir ki, bu da "könül açan yer" deməkdir. Bu sözün əslinin nə olduğunu bilmirəm. Çünki bu sözü farslardan eşitmişəm. Bununla bərabər oğuzlar bayram gününə ""beyrem" deyirlər. Bu, sevinc və əyləncə günüdür. Oğuzlar "zal" hərfini "ye"-yə çevirmişlər. Buna görə bu kəlmə ayrıca bir lüğət (vahidi – Ş.A.) ola bilir" [237, s. 464].

Göründüyü kimi, M.Kaşqarlı "bedhrem" sözünün fars mənşəli ola biləcəyini düşünür. Düzdür, böyük dilçi bunu həmin sözü ilk dəfə farslardan eşitdiyinə görə deyir. Lakin bununla bərabər oğuzlarda eyni mənada "bayram" sözünün işləndiyini göstərir. Lakin verdiyi izahdan görünür ki, M.Kaşqarlı oğuzlara bu sözün müəyyən fonetik dəyişikliklərlə farslardan keçdiyini qəbul edir.

Qeyd etməliyik ki, müasir dövrdə "bedhrem" sözünün türkmənşəli olduğu da söylənilir. Belə ki, A.Xəlil Mahmud Kaşqarlının "bedhrem" sözünə verdiyi etimologiya haqqında yazır: ""Bayram" sözünün əski türkcədəki forması olan "bedrem"/"bezrem", heç şübhəsiz ki, "bezemek" felindən olmalıdır. Əskidən də keçirilən bir sıra törənlərdə dekorasiyadan istifadə

olunması məlumdur. Törən keçirilən yer bəzədilir və təntənəli vəziyyətə gətirilir. Əskidən də mövcud olan "bəzrəm"lər türk xalqlarının dillərində indi də az dəyişikliklə işlənməkdədir. Məsələn, tatar türklərinin dilində indi də bu söz "bəyrəm" şəklindədir [128, s. 4].

M.Kaşqarlı öz məşhur "Kitab"ının başqa bir yerində "ırqattı" felinin işlənmə məqamını izah edərkən "bedhrem" sözünün işləndiyi bir şeir parçasını nümunə vermişdir:

Yigitləriğ ışlatu,
Yıqaç yemiş ırqatu,
Kolan keyik awlatu,
Bedhrem kılıp awnalım.

("Gəncləri işlədərək,
Meyvə toplayaraq,
Kolan və keyik ovlayaraq,
Bayram edib ovunaq") [237, s. 263].

Göründüyü kimi, M.Kaşqarlı oğuzlarda işlədilən "bayram" sözünün farsmənşəli olduğunu düşündüyü "bedhrem" sözü ilə əlaqələndirmiş və sözün iki mənada, "bayram keçirilən yer" və "sevinc" mənalarında olduğunu göstərmişdir. A.Xəlil isə sözün türkmənşəli olduğunu və "bəzəmək" mənasında olduğunu göstərir. O, öz fikrini həm də bayramlarda xüsusi dekorasiyadan – bəzəklərdən istifadə olunması ilə əsaslandırır.

Bu fikirlər bayram anlayışının semantikasına daha dərindən nəzər salmağa imkan verir. Bayramın M.Kaşqarlıda olduğu kimi, sevinc, gülüş emosiyaları ilə izah olunması bu anlayışın insan psixologiyası ilə sıx bağlı olduğunu ortaya qoyur. Bayram, bu mənada, sevinc yaradıcı psixologem olub, insan psixikasında iki əsas psixologemdən (sevinc və kədər) biridir.

İnsanın psixoloji halının bütöv bir sistem kimi iki qütbü var: sevinc və kədər. Birincisi – müsbət emosiya, ikincisi – mənfi emosiyadır. Davranışları, yaşayışı instinktiv emosiyalar üzərində qurulmuş ibtidai insan bütün dünyaya bu iki emosiya-

nın pəncərəsindən baxmış, dünyanı, ondakı bütün varlıqları və hadisələri sevinc yaradan və kədər yaradan elementlər olmaqla iki qrupda təsnif etmişdir. Mifoloji düşüncənin mahiyyəti bununla bağlıdır. Mifologiyada nə varsa – hamısı canlıdır, hisslərə malikdir: insana ya sevinc gətirən dost (bizimki), ya da ona zərər vuraraq kədər yaradan düşməndir (özgə).

Bayramların kökündə də mifoloji düşüncə modeli durur. Bayram sevinc yaradan ritual mexanizmidir. Ona görə də bayramla bağlı nə varsa – hamısı sevinc, şənlik, gözəllik yaratmağa xidmət edir. Bu baxımdan, "bedhrem" sözünün "bəzəmək" sözü ilə əlaqələndirilməsi təsadüfi deyildir. "Bayram" anlayışının semantikası "bəzəmək" anlayışı ilə sıx bağlıdır. Yəni bayramlarda "bəzəmək" və "bəzənmə" xüsusi funksional məna hadisəsidir. Belə ki, bayramlarda ev-eşiyin, həyət-bacanın, bayram süfrəsinin, bayram keçirilən yerlərin **bəzədilməsi**, insanların özlərinin yuyunaraq, təmizlənərək, özlərinə sığal-düzən verərək **bəzənməsi** kosmoqonik yaradılış ideyasına xidmət edir. Qeyd olunduğu kimi, xüsusilə ilbaşı bayramlarda köhnə dünya dağıdılaraq, yenidən yaradılır. Bu yaradılış insan özü də daxil olmaqla onun dünyasını bütövlükdə əhatə edir. Heç kim və heç nə yenilənmədən, təzələnmədən qıraqda qala bilməz. Əgər nə isə, yaxud kim isə təzələnməsə, demək, bədbəxtlik olacaq. Məsələn, Novruz bayramında ilin axır çərşənbə gecəsində ailə üzvlərinin hamısı süfrə başında olmalıdır. İnanca görə, ailənin bütövlüyü mərasim süfrəsində bərpa olunmasa, yeni il pis hadisələrlə müşayiət olunacaq. Başqa sözlə, ailə süfrəni bəzəmək və ailə üzvlərini onun başında düzməklə öz birliyini və bütövlüyünü yenidən yaradır. Burada "bəzəmək-bəzənmək" xüsusi əhəmiyyət daşıyır. Belə ki, bayramlarda bəzəmək və bəzənmək sadəcə, səliqə-sahman yaratmaq deyil, köhnə dünyanı yenidən qurmaq deməkdir [Elmi nəticələr haqqında bax: 21; 22; 23].

Bayramların təsnifatı məsələləri. "Bayram" konseptinin nəzəri-metodoloji əsasları baxımından diqqəti cəlb edən əsas məsələlərdən biri onların təsnifi problemidir. Bu barədə müxtəlif

ədəbiyyatlarda fərqli yanaşmalara rast gəlmək mümkündür. Onların içərisində P.N.Boratavın təsnifatı bizə daha əhatəli göründü.

Əvvəlcə "Bayramları necə qruplaşdırmalı?" sualını qoyan müəllif yazır: "Bayramları bir qayda əsasında qruplaşdırmaqdansa, çoxaspektli bir qruplaşdırma sxemi tətbiq etmək onların müxtəlif tərəflərini müəyyənləşdirməyə daha çox imkan verəcəkdir" [82, s. 253].

Göründüyü kimi, P.N.Boratav bayramların təsnifatına münasibətdə iki yanaşma prinsipini əsas götürmüşdür:

Birincisi, bayramları bir qayda əsasında qruplaşdırmağı məqsədəuyğun hesab etməmiş;

İkincisi, bayramları çoxaspektli qruplaşdırma sxemi əsasında təsnif etməyi daha uyğun yanaşma saymışdır.

Alimin bu fikrinə münasibətimiz belədir ki, doğrudan da, bayramları tam vahid bir qəlibə salmaq mümkün deyildir. Çünki bizim bayram adı altında nəzərdə tuta biləcəyimiz mərasimlər məzmunu, tipologiyası, yaranma tarixi, mənşəyi və s. baxımından fərqlidirlər. Ona görə də onların hamısını vahid bir qrupda təsnif etmək, ümumiləşdirmək mümkün deyildir. Əlbəttə, bayramları birləşdirən, onları vahid "bayram" konsepti ətrafında ümumiləşdirən tərəflər də vardır. Bu, elə "bayram" sözünün özüdür. Bu cəhətdən, necə deyərlər ki, bütün bayramları bayram edən onlardakı bir neçə əsas əsas xüsusiyyətdir:

a) İlin müəyyən günlərində müəyyən əlamətdar hadisə kollektiv şəklində sevinc hissləri ilə bayram adı altında qeyd edilir.

b) Bayram fərdə yox, kollektivə aid olaraq hamını birləşdirici xüsusiyyətə malikdir. O, kollektivi yenidən təşkil etməklə onu sosial, siyasi, mənəvi cəhətdən möhkəmləndirir.

Ancaq bu ümumi cəhətlərdən əlavə o qədər fərqli xüsusiyyətlər vardır ki, bayramların hamısını bir qrupda birləşdirməyə imkan vermir. Məsələn, ilbaşı bayramları ilə dini bayramlar bir-birindən məzmunu baxımından kəskin şəkildə fərqlənir. Ona görə biz də P.N.Boratavın bayramların təsnifatına

münasibətdə "çoxaspektli bir qruplaşdırma sxeminin tətbiq olunması" fikrini məqsədəuyğun hesab edirik. Çünki bu, alimin göstərdiyi kimi, bayramların "müxtəlif tərəflərini müəyyənləşdirməyə daha çox imkan verəcəkdir".

P.N.Boratav bayramları 7 qrupda təsnif edir:

1. Bayramlarda iştirak edənlərin dinlərinə görə;
2. Rəsmi xalq bayramları;
3. "Etnik" xarakterli bayramlar;
4. Qadın və ya kişi qrupları tərəfindən keçirilən bayramlar;
5. Yaş qruplarına görə bayramlar;
6. "Ekoloji" elementlərlə şərtlənən bəzi mərasim/bayramlar;
7. Kənd bayramları (tək bir kənd tərəfindən təşkil olunan bayramlar) [82, s. 253-254].

Göründüyü kimi, alimin Qərb sosial antropologiya elmindəki bütün nəzəri yanaşmaları da əhatə edən bu təsnifatında birinci qrupa dini bayramlar daxildir. Həmin maddəyə olduğu kimi diqqət edək:

"**1. Bayramlarda iştirak edənlərin dinlərinə görə:** xristian bayramları, müsəlman bayramları və s. Bəzi dini bayramların başqa dinlərlə ortaq ola biləcəyini aşağıda görəcəyik. Hər bir dinin daxilindəki məzhəblərə görə də alt qruplar mövcud ola bilər: müsəlman-türk cəmiyyətinin daxilindəki şiə, ələvi zümrələrin özlərinə məxsus bayramları vardır. Məsələn, taxtaçıların Qaz Dağında Sarı Qızı ziyarət etməklə keçirdikləri bayram" [82, s. 25].

Bu qrupa mövzumuz çərçivəsində nəzər saldığımızda görürük ki, Azərbaycanda qeyd olunan Ramazan və Qurban kimi dini məzmunla bayramlar bu təsnifat qrupuna girir. P.N.Boratav daha sonra hər bir dinin daxilində mövcud olan məzhəbləri təmsil edən "alt qrupların" qeyd etdiyi bayramları da bu qrupa aid edir.

Qeyd edək ki, bununla bağlı bizim bəzi mülahizələrimiz vardır. Bayramın əsas xüsusiyyəti onun fərdə yox, kollektivə aid olmasıdır. Burada fərd və kollektiv dedikdə bayrama sahib-

lik məsələsi ortaya çıxır. Yəni keçirilən bayram mərasimi kimindir: fərdin, yoxsa kollektivin? Əgər fərdindirsə, o – artıq bayram kateqoriyasına aid oluna bilməz. Məsələn, ad günləri, toy mərasimləri şənlik mərasimi kimi bütün hallarda fərdi hadisədir. Baxmayaraq ki, burada fərdin mənsub olduğu kollektiv böyük-kiçikliyindən asılı olmayaraq bütövlükdə iştirak edə bilər. Lakin kollektivin iştirakı həmin mərasimi bayrama çevirə bilmir. Çünki həmin toy-bayramın sahibi fərddir, kollektiv deyil. Ancaq bununla bərabər elə ad günləri var ki, bayrama da çevrilə bilər. Məsələn, Peyğəmbər əfəndinin mövlud günü, yaxud hər hansı bir xalq üçün fövqəladə dərəcədə əhəmiyyət kəsb edən liderin ad günü. Burada məsələnin mahiyyəti, bizcə, mərasimin fərdə, yaxud kollektivə aid olması ilə bağlı deyildir. Başqa sözlə, "kollektiv" sözü burada o qədər də yaramır. Məsələnin mahiyyəti "millilik" anlayışı ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, bir doğum günü ilə bağlı keçirilən mərasimin miqyası, təntənəsi onun bayram olub-olmamasını müəyyənləşdirmir. Həmin mərasimin bayrama çevrilməsi onun milliləşə bilib-bilməməsi ilə bağlıdır. Əgər bir ad günü milliləşə bilirsə, o artıq bayram hesab olunur. Bu cəhətdən, Ramazan və Qurban kimi bayramların müasir dövrümüzdə dini bayram hesab edilməsinin özü də müəyyən qədər mübahisələr doğura bilər.

Ramazan və Qurban bayramlarının dini mənşəli bayram olması şübhəsizdir. Bunlar məlum-məşhur tarixlərdir. Lakin ölkəmizdə Ramazan və Qurban artıq dövlət səviyyəsində keçirilən ümummilli bayramlardır. Necə deyərlər ki, təqvimdə qırmızı rənglə işarələnən bu bayramlar bütün xalq üçün həm də bayram/istirahət günləri hesab olunur. Buna əsaslanaraq belə bir mülahizə söyləmək olar ki, Ramazan və Qurban bayramları sırf dindarların qeyd etdiyi bayramlar deyildir. Dindar olan da, olmayan da bu bayramın ovqatını hər hansı formada yaşayır. Yəni bu bayramlar mənşəyi və məzmunu etibarilə dini bayramlar olsa da, artıq milliləşərək ümumxalq bayramlarına çevrilmişdir.

Bir din daxilində olan məzhəblərin qeyd etdiyi bayramlara gəlincə, burada da əsas olan həmin bayramların miqyası deyildir. Başlıcası alt qrupların bunları bütövlükdə qeyd etmələridir. Yəni burada da, bir növ, şərti olaraq "bütövlük" mənasında "ümummillilik" amili var. Əlbəttə, bir məzhəb millət deyildir. Biz bunu şərti olaraq deyirik və burada "millilik" adı altında həmin məzhəbin hamısını, bütövünü nəzərdə tuturuq.

Qeyd edək ki, Azərbaycanda da P.N.Boratavın qeyd etdiyi alt qruplara aid çoxlu bayramlar qeyd olunur. Məsələn, cəfəri məzhəbinə aid olan dindarların əksəriyyəti Əhli-Beyt imamlarının ad günlərini bu və digər şəkildə bayram edir. Buraya bir yerə toplaşıb imamları xatırlamaq, dualar oxumaq, ehsan vermək və s. kimi mərasimi davranışlar aiddir. Eyni davranışlar "sünni" adı altında birləşən məzhəblərin nümayəndələrinə də aiddir.

P.N.Boratav ikinci qrupa rəsmi dövlət bayramlarını aid etmişdir:

"**2. Rəsmi xalq bayramları:** 30 avqust Zəfər bayramı, Cümhuriyyət bayramı və s. Bu bayramların "rəsmi" xüsusiyyətləri, olduqca yaxın tarixdən etibarən qeyd olunmaları onları zahirən folklordan kənarda qoysa da, xalq həmin mərasimlərdə başqa bayramların ənənələrini tətbiq edərək iştirak etdiyi üçün tədqiqat aktuallığı qazanır. Bu qrupun bir alt-qrupunda qurtuluş bayramları kimi "yerli rəsmi bayramlar" cəmlənir. Bunlar da rəsmi xalq bayramları ilə eyni xüsusiyyətlərə malikdir, bir fərqlə ki, bu mərasimlərdə tək bir qəsəbə, yaxud şəhər xalqı iştirak edir" [82, s. 253].

Alimin bu qrupla bağlı bir yanaşması diqqəti xüsusi cəlb edir. Göründüyü kimi, P.N.Boratav rəsmi dövlət bayramlarının folklorla əlaqəsi məsələsini mühüm şəkildə qabartmışdır. Müəllifə görə, rəsmi dövlət bayramlarının tarixən müasirliyi ("yaxın tarixdən etibarən qeyd olunması") onları sanki folklor ənənəsindən uzaqlaşdırır. Lakin P.N.Boratav bu fərqi, haqlı olaraq, zahiri fərq hesab edir. Alimə görə, elə rəsmi dövlət bayramları da folklor ənənəsindən qıraqda deyildir. O, bu zaman

rəsmi dövlət bayramlarının xalq bayramlarına xas olan ənənələr əsasında keçirildiyini qeyd edir. Bu cəhət, bizcə, mühüm bir amil kimi diqqəti cəlb edir.

P.N.Boratavın müasir tarixlə bağlı rəsmi dövlət bayramlarının folklor ənənələri əsasında keçirilməsi haqqındakı fikri nəzəri-metodoloji baxımdan dərin əhəmiyyət daşıyır. Yəni burada biz hər hansı bir mərasimin bayrama necə çevrilməsi məsələsinin qoyulduğunu da müşahidə edirik. Bayramların əksəriyyəti qədim tarixlə, hətta mifoloji tarixlə bağlıdır. Məsələn, Novruz bayramının tarixi ilə bağlı çoxlu "tarixlər" var. Bunların bir çoxu əfsanə, rəvayət xarakterlidir. Ancaq müasir dövrümüzdə də bayramlar var və biz onları, sözün həqiqi mənasında, bayram hesab edirik. Və bizim həmin müasir mərasimlərə bayram kimi yanaşmağımızın səbəbi onları məhz ənənədən gələn bayram modelində qeyd etməyimizdir. Bu modelə, aşağı-yuxarı, aşağıdakılar daxildir:

1. Qeyd olunan hər hansı müasir mərasimin bütün ənənəvi bayramlara xas olan sevinc emosiyaları ilə müşayiət olunması;

2. Ümummilli səviyyədə qeyd olunması;

3. Ənənəvi xalq bayramlarına xas olan musiqi, şənlik, oyun, tamaşa, idman yarışları və s. ünsürlərdən də istifadə oluna bilməsi.

Əlbəttə, bunların sırasını genişləndirmək olar. Ən əsas odur ki, bayram mərasiminin sahibi xalqdır: burada kimlər isə evin sahibi, kimlər isə qonaqlar deyildir. Bu halda sevinc emosiyası ilə "rənglənmiş" mərasim istisnasız olaraq hamıya aid olan bayram şəklini alır.

P.N.Boratavın təsnifatında üçüncü qrupu etnik bayramlar təşkil edir:

"3. "Etnik" xarakterli bayramlar: Əvvəllər İzmir, İstanbul, Manisa kimi şəhərlərdəki Afrika əsilli zəncilərin qeyd etdikləri "dana bayramlar"ı və s. Xıdırəlləz Türkiyə miqyasında məlum bayram olsa da, onun "Qaraçı bayramı" kimi xarakterizə edilməsinə də diqqət etmək lazımdır. Bu qrupdakı bay-

ramlara, müəyyən mənada, Anadolu yörüklərinin Söyütdə Ərtoğrul Qazi türbəsində keçirdikləri bayramı da daxil edə bilərik" [82, s. 253].

Göründüyü kimi, alim "etnik xarakterli bayramlar" dedikdə bir ölkə daxilində yaşayan kiçik xalqların özlərinin qeyd etdiyi bayramları nəzərdə tutur. Azərbaycan Respublikasında da belə bayramlar vardır. Multikultural ənənələrin dövlət siyasətinə çevrildiyi ölkəmizin xüsusilə şimal rayonlarında yaşayan Qafqazdilli xalqlar arasında onların öz etnik ənənələrinə məxsus olan bayramları vardır. Həmin xalqlar ölkəmizdə qeyd olunan Novruz, Ramazan, Qurban kimi bayramlarla yanaşı öz ənənələrində olan bayramları da qeyd edirlər.

Qeyd edək ki, P.N.Boratavın Anadolu yörüklərinin Söyütdə Ərtoğrul Qazi türbəsində keçirdikləri bayramı "etnik xarakterli" bayram qrupuna aid etməsini uyğun nümunə hesab etmirik. Daha doğrusu, burada məsələ terminlə bağlıdır. "Etnik" anlayışı "millət", "milliyyət" kimi anlayışlarla sıx bağlıdır. Bu baxımdan, Anadolu yörükləri ayrıca bir milliyyət qrupu deyildir. Onlar saf qanlı Anadolu türkləridir. Lakin keçirdikləri həyat tərzinə görə yörüklər adlanırlar. Yörük – bizdə tərəkəmə, padar deyilənlər olub, heyvandarlıqla məşğul olanlardır. Bu cəhətdən, onları etnoqrafik qrup adlandırmaq daha məqsəduyğundur. Ona görə də biz belə hesab edirik ki, P.N.Boratav bu qrupa aid olan bayramları "Etnik və etnoqrafik xarakterli bayramlar" adlandırsa idi, daha uyğun görünərdi. Lakin ola bilər ki, biz yanılırıq. Burada bir terminoloji dolaşıqlıq da ola bilər. Yəni "etnik xarakterli" adı altında "etnoqrafik" olanlar da nəzərdə tutula bilər.

Alimin bölgüsündə dördüncü qrupu cinslərə görə keçirilən bayramlar təşkil edir:

"4. Qadın və ya kişi qrupları tərəfindən keçirilən bayramlar: bəzi bayramlara kişilərin önəm verməmələri, iştirak etməmələri müşahidə olunur. Məsələn, xıdırəlləz mərasimləri. Bu, açıq müşahidə olunan dərəcədə qadınlara məxsus, onların

daha çox iştirak etdikləri, cürbəcür mərasimlərlə rəngləndirdikləri bir bayramdır" [82, s. 253-254].

Biz P.N.Boratavın kişi və qadın qruplarının keçirdiyi bayramları ayrıca qrup şəklində göstərməsini tam şəkildə qəbul edirik. Baxmayaraq ki, Azərbaycan folklorşünaslığında "kişi folkloru", "qadın folkloru", "peşə folkloru", "kənd folkloru", "şəhər folkloru" kimi anlayışlar uzun müddət qəbul olunmamış, bu terminləri işlədənlərə etiraz olunmuşdur. Lakin ayrı-ayrı sosial qruplara, yaxud cins qruplarına aid folklor var. Belə ki, hər hansı peşə adamlarına məxsus olan folklor nümunələri daha çox həmin sahə ilə məşğul olan adamlar arasında işlənir. Çünki bu folklor mətnlərində konkret bir peşə həyatı, o peşə üçün xarakterik olan alətlərin adları, sözləri işlənir. Ona görə də bu nümunələr daha çox həmin peşə sahibləri arasında məşhur olur. Həmin nümunələrdə əks olunan peşə fəaliyyəti o peşəyə aid olanlar üçün doğma, başa düşülən olduğu halda, başqaları üçün anlaşılmaz olur. Lakin bir vacib məqamı da qeyd etmək lazımdır ki, peşə qruplarına aid folklor nümunələri əlahiddə, xüsusi folklor mətnləri deyildir. Mətnlərin folklor modeli, poetik quruluşu ümumxalq folklor mətnlərində olduğu kimi olur, sadəcə, məzmunda, mətnin leksikasında fərqlər olur. Bu cəhətdən, kişi və qadınlara aid folklor nümunələri də var. Məsələn, kişilər arasında danışılan lətifələrdə vulqar sözlərdən, ədəbsiz səhnələrin təsvirindən daha çox istifadə olunur. Ancaq qadınlar arasında danışılan eyni lətifələrdə vulqar situasiyalar birbaşa təsvir olunmur, onlara metaforik işarələr verilir. Beləliklə, qadın, kişi qruplarına aid folklor mətnləri olduğu kimi, bayramlar da vardır. Lakin belə bayramlara Azərbaycan Respublikası ərazisində, demək olar ki, təsadüf edilmir.

Qeyd edək ki, P.N.Boratavın xıdırəlləz bayramını qadın bayramları qrupuna aid etməsi məsələsini mübahisəli hesab edirik. Bizcə, burada qadınların daha fəal iştirak etməsi onu qadın bayramı kimi səciyyələndirməyə imkan vermir. Biz xıdırəlləz bayramını ayrıca fəsildə təhlil edəcəyimiz üçün burada mü-

bahisəni genişləndirmirik. Sadəcə, qeyd etmək istəyirik ki, xıdırəlləz mövsüm bayramı olub, qadınların onun hazırlığında fəal iştirak etməsinə baxmayaraq, qadınlara aid mərasim yox, "ümummilli" bayramdır. Digər tərəfdən, bu bayram Novruz bayramı kimi mövsüm bayramıdır.

Ümumiyyətlə, türk xalqları arasında sırf kişilərə, yaxud qadınlara aid edilən bayramlar vardır. Prof. Kamil Vəliyev Altay türklərinin qeyd etdiyi Ayzıt bayramı haqqında yazır: "Ayzıt bayramı – altaylıların gözəllik tanrısı Ayzıta həsr etdikləri bayram idi. Bayram yazın əvvəlində meşələrdə keçirilirdi. Bayramı ağ şamanlar idarə edirdi. Qadınlar bu bayramda iştirak etməzdilər. Qışda isə bayram evdə qadınların iştirakı ilə keçirilir, bayramı qara şamanlar idarə edirdi. Şamanlara bu adlar paltarlarının rənginə görə verilirdi" [219, s. 56].

Əvvəlcə burada bir məsələyə münasibət bildirmək istərdim. K.V.Nərimanoğlunun şamanların ağ şaman və qara şaman deyə adlandırılmasının onların paltarlarının rəngi ilə bağlı olması fikri doğrudur. Ağ şamanlar – ağ paltar, qara şamanlar – qara paltar geyinirlər. Ancaq bu, təkcə paltarla bağlı deyildir. Paltarın rəngi şamanın ruhlar aləmi ilə əlaqə yaradan mediator kimi animistik fəaliyyət məkanı ilə bağlı idi. Yəni ağ şamanlar hansı dünyaya, qara şamanlar isə hansı dünyaya gedə bilərdilər. Bu cəhətdən, ağ şamanlar – göylər aləmi, qara şamanlar – yeraltı aləmlə əlaqədə idilər.

Alimin Ayzıt bayramı haqqında verdiyi məlumatdan aydın olur ki, yazın əvvəlində yalnız kişilər tərəfindən keçirilən bu bayram kişi qrupuna aid bayramdır. Ora qadınların buraxılmaması bunu açıq-aydın şəkildə göstərir. Eyni zamanda qışda qadınlar tərəfindən keçirilən bayramda da kollektivin kişi üzvləri buraxılmır, bayram mərasimi yalnız qadınların iştirakı ilə keçirilirdi.

P.N.Boratav beşinci qrupa uşaq bayramlarını aid etmişdir:

"**5. Yaş qruplarına görə bayramlar:** bəzi bayramları da sadəcə uşaqlarla müəyyən yaşa qədər qız və ya oğlanlar keçi-

rirlər. Məsələn, pasxa bayramında rast gəlinən "bətləm" ("qırmızı yumurta", "gavur-küfrü") uşaqların və gənc qızların, "badam plovu" oğlan uşaqlarının bayramıdır. Bəzi bayramların isə müəyyən mərasimləri uşaqların ixtiyarındadır: çıraqlarla qapı-qapı gəzərək, ya da küçələrin başında dayanaraq "şam pulu" yığma (bu, əvvəllər İstanbulda və Anadolunun bir çox yerlərində yayılmış bir ənənə idi), qurban bayramlarında qurban əti yığma ("səydim") və bu ətləri birlikdə bişirib yemə (Biləcik/Borçak) və s." [82, s. 254].

Biz, əlbəttə, dünya mərasim mədəniyyətində uşaqlara aid bayramların olduğunu qəbul edirik. Ancaq belə yaş qruplarına aid bayramlara Azərbaycan mərasim mədəniyyətində təsadüf olunmur. Qaldı ki, sırf uşaqların icra etdiyi bayram mərasimləri, onlar, elə P.N.Boratavın özünün göstərdiyi kimi, müstəqil uşaq bayramları olmayıb, ümumxalq bayramının uşaqlar tərəfindən icra olunan müəyyən hissələridir. Məsələn, Novruz bayramında uşaqların toplu halında qapı-qapı düşüb pay yığmaları buna nümunədir. Uşaqların icra etdiyi bu mərasim aktına eynilə Sayaçı mərasimində rast gəlirik. Uşaqlar bayramlarda olduğu kimi, əyninə tərsinə çevrilmiş paltarlar geyir, qapı-qapı düşərək Saya nəğmələri oxuyur, Saya adına pay yığırlar. Lakin bu, sırf uşaq bayramı deyil, qoyunların dölvermə dövründə keçirilən Sayaçı mərasiminin bir hissəsidir. Orada böyüklər tərəfindən də müəyyən mərasimi davranışlar icra olunur.

Qeyd edək ki, P.N.Boratav Sayaçı mərasimini altıncı qrupdakı bayramlara aid etmişdir:

"**6. Bəzi bayramlar da "ekoloji" elementlərlə şərtlənən mərasimlərdir:** Qoyunçuluqla məşğul olanların "saya" bayramları, meyvəçiliklə məşğul olan kənd və qəsəbələrin ətraflarındakı üzüm və ya gilas bayramları, köçərilərin "köç bayramları" və s." [82, s. 254].

Bu bayram qrupu ilə bağlı bildirək ki, hazırda Azərbaycan Respublikasında belə mərasimlər icra olunmur. Lakin keçən əsrdə məhsul bayramları icra olunardı. Həmin bayramlar

sovet ideologiyasının təlimatlarına uyğun keçirilirdi. Lakin həmin bayramlar ümumxalq bayramı səviyyəsinə qalxa bilmədi və sovet epoxasından sonra bu bayramlar unuduldu. Ancaq tam unudulduğunu da demək olmaz. İndi həmin ənənə bəzi rayonlarda festival adı altında davam etdirilir. Məsələn, hər il Göyçay rayonunda Nar festivalı keçirilir. Göyçay rayonu özünün nar meyvəsilə bütün Azərbaycanda məşhurdur və orada keçirilən Nar festivalı həmin rayon miqyasında bayram əhval-ruhiyyəsində qeyd olunur.

P.N.Boratav yeddinci bayram qrupuna fərdi kənd bayramlarını aid etmişdir:

"**7. Kənd bayramları (tək bir kənd tərəfindən təşkil olunan bayramlar):** əksər hallarda kəndin yaxınlığındakı pirin ziyarəti ilə birlikdə bayram edilir. Bəzi kəndlərdə isə Ramazan və Qurban bayramlarında hər kənd öz kəndindən və məhəllələrindən dəvət etdikləri insanlarla bərabər yaxın kəndlərdən gələn qonaqlarına da yemək verir. Safranboluda bu adət "kolanqa" deyə adlandırılır. Əvvəllər bu adət Mudurnu qəsəbəsinə yaxın bəzi kəndlərdə də var idi: o kəndlərin əhalisi qəsəbədən dəvət etdiklərinə qonaqlıq verir və bu münasibətlə oraya yığışanlar cürbəcür əyləncələr təşkil edirdilər" [82, s. 254].

Bu bayramın Azərbaycan Respublikası üçün xarakterik olduğunu demək olmaz. Ancaq bunun da nümunələrinə müxtəlif xalqların bir coğrafiyada yaşadığı şimal bölgələrində təsadüf olunur.

Göründüyü kimi, P.N.Boratav bayramları təsnif edərkən təkcə Türkiyə mərasim təcrübəsini deyil, dünya ənənəsini də nəzərə almış və bununla da çox geniş, əhatəli təsnifat modeli təqdim etmişdir. Həmin təsnifat XX əsr dünya sosial antropologiya elminin nəticələrini də özündə ehtiva edir. Bu cəhətdən biz bu təsnifatı əhatəli bir bölgü modeli hesab edirik.

Prof. A.Nəbiyev "Azərbaycan xalq ədəbiyyatı" dərsliyinin "Azərbaycan bayramları" paraqrafında milli bayramlarımızı üç tipə ayırmışdır. O yazır:

“Birincisi, mövsüm mərasimləri, yeni əmək həyatının başlanması, ilin fəsilləri ilə bağlı keçirilən bayramlardır.

İkincisi, məişət həyatını əks etdirənlərdir.

Üçüncüsü isə dini bayramlardır” [177, s. 272].

Qeyd edək ki, alim birinci qrupa Xıdır Nəbi, Novruz kimi bayramları aid etsə də, məişət həyatını əks etdirən bayramlar adı altında hansı bayramları nəzərdə tutduğunu qeyd etməmişdir.

Tədqiqatçı Y.Q.Şamyaqin bayramları onlardakı iki ünsürə görə təsnif edir. Həmin ünsürlər bunlardır:

1. Mərasimi-sosial ünsür;
2. Mərasimi-gülüş (oyun) ünsürü.

Y.Q.Şamyaqinə görə, hər hansı bayramda bu ünsürlərdən hansı birinin üstünlük təşkil etməsi həmin bayramın “simasını” müəyyənləşdirir. Alim bu cəhətdən, dini bayramları əsasən mərasimi-sosial bayramlar hesab edir. Ona görə ki, bu bayramları “hiss olunan dərəcədə ciddilik”, ali dəyərlərə və Kainatın dövrlərinə bağlılıq fərqləndirir [319].

Bu təsnifatla razılaşmaq olar; Novruz bayramında mərasimi-gülüş ünsürü xüsusi rola malikdir, gülüş bu bayramda icra olunan mərasimlərdə şər qüvvələrə qarşı mübarizə silahı rolunu oynayır. Ramazan və Qurban bayramlarında isə mərasimi-sosial ünsür onların əsas mahiyyətini müəyyənləşdirir.

Bayramların təsnifatı ilə bağlı apardığımız müqayisə və təhlillər əsasında söyləyə bilərik ki, Azərbaycan bayramlarını üç tipə ayırmaq olar:

1. Ənənəvi xalq bayramları;
2. Dini mənşəli xalq bayramları;
3. Rəsmi-siyasi bayramlar.

Azərbaycan sovet folklorşünaslığında xalq bayramları dedikdə səmavi dinlərə qədər olan bayramlar nəzərdə tutulurdu. Səmavi dinlərə (islam, xristianlıq...) aid bayramlar da sovet ideologiyası tərəfindən dini bayramlar kimi rədd edilirdi. Halbuki bu bayramlar bütün xalq tərəfindən qeyd olunmaqla kütləvi bayramlar idi. Biz bu vulqar sosioloji yanaşmanı tama-

milə inkar edir və mənşəyindən asılı olmayaraq, geniş xalq kütləsi tərəfindən qeyd olunan bütün bayramları xalq bayramları hesab edirik. Bayramların dini mənşəyinə gəlincə, əslində, dini olmayan bayram yoxdur. Novruz xalq bayramı hesab olunsa da, atəşpərəstliklə də bağlılığı var və islamiyyətdən sonra islam dini təqvim sisteminə daxil edilmişdir.

Dini bayramlara gəlincə, bizə görə, bir bayramın dini bayram olması təkcə onun hər hansı dinlə bağlılığı ilə müəyyənləşmir. Burada ən mühüm məqam həmin bayramın etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası ilə bağlıdır. Bizim yanaşmamıza görə, yalnız dini dairələrdə, başqa sözlə, yalnız dindarlar tərəfindən qeyd olunan bayramlar dini bayram hesab olunmalıdır. Azərbaycanda yalnız dindarlar tərəfindən qeyd olunan Qədir Xum, Mövlud kimi bayramlar var. Ramazan, Qurban kimi dini mənşəli bayramlar isə Azərbaycanda artıq neçə əsrlərdir ki, ümumxalq səviyyəsində qeyd olunur. Bu bayramlar öz dini mənşəyini saxlamaqla sırf dini bayram olmaqdan çıxaraq, ümumxalq bayramına çevrilmişdir.

Rəsmi-siyasi bayramlar isə dövlətçiliklə bağlı, o cümlədən xalqın həyatında ümummilli əhəmiyyət kəsb edən tarixlərin ümummilli səviyyədə qeyd olunduğu bayramlardır.

Bayram probleminin metodoloji məsələləri. Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasının tədqiqi problemə metodoloji baxımdan yanaşmanı da zərurətə çevirir. Yəni əsasında "bayram" konsepti duran bu problemi necə öyrənmək olar.

"Necə" sualı çoxlu məsələləri əhatə edir. Həmin məsələlərin məzmunu onun tədqiqatçı tərəfindən hansı istiqamətlərdə qoyulmasından asılıdır. Biz indiki halda mövzumuzun əsas metodoloji problemini "mərasim" və "folklor" konseptləri arasındakı münasibətlər sahəsində görürük. İlk baxışdan belə bir "problemin" mövcudluğu görünmür. Lakin bu, ona görə görünmür ki, Azərbaycan folklorşünaslığında və ümumən sosial-antropoloji fikrində buna, demək olar ki, diqqət yetirilməmişdir.

Məlumdur ki, folklorşünaslıqda mərasimlər haqqında sanballı alimlər tərəfindən aparılmış dəyərli tədqiqatlar vardır. Bunlardan prof. Məmmədhüseyn Təhmasibin "Xalq ədəbiyyatımızda mərasim və mövsüm nəğmələri" dissertasiyasını [213], prof. Azad Nəbiyevin "Azərbaycan xalq ədəbiyyatı" dərsliyində mərasim folkloru və onun janrlarından, oyun və tamaşalardan bəhs edən 234 səhifəlik hissəni [177, s. 248-481], prof. Bəhlul Abdullanın "Azərbaycan mərasim folkloru" və "Haqqın səsi" kitablarını [3; 9], tar.e.d. Güllü Yoloğlunun "Mövsüm mərasimləri" kitabını [220], fil.e.d. Gülxani Pənahın "Yaradılış, həyat və idrak fəlsəfəsi – Novruz – Yenigün" kitabını [187], dos. Afaq Xürrəmqızının "Azərbaycan mərasim folkloru" kitabını [130] qeyd etmək olar. Adı çəkilən tədqiqatların hər biri Azərbaycan xalq mərasimlərinin öyrənilməsi sahəsində böyük əhəmiyyəti olan dəyərli araşdırmalardır. Onlarda mərasimlərin mənşəyi, tarixi, növləri, janrları, keçirilmə qaydaları, simvol və atributları, bədii-poetik xüsusiyyətləri, o cümlədən mübahisəli məsələləri barəsində zəngin biliklər vardır. Lakin bu tədqiqatlarda mərasim-folklor münasibətlərinin nəzəri-metodoloji məsələlərinə, demək olar ki, toxunulmamışdır.

Qeyd edək ki, problemin bu istiqamətdə qoyuluşuna son dövr tədqiqatlarında rast gəlinir. Məsələn, S.S.Əliyevanın "Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji kökləri" adlı fəlsəfə doktoru dissertasiyasında qurbanvermə hadisəsinə iki aspektdə, yəni həm mərasim, həm də folklor kimi yanaşılmışdır. O yazır: "Qurbanvermə sovet epoxasında həm folklorşünaslar, həm də etnoqraflar tərəfindən öyrənilmişdir. Qərbdə isə bu konsept ümumən sosial antropologiyanın predmetini təşkil edir.

"Qurbanvermə" sosial antropologiyada bir **konsept** (konsept – müəyyən konsepsiyanı (fikir, baxış sistemini) təcəssüm etdirən vahid, anlayış), yəni nəzəri anlayış kimi özünü iki səviyyədə göstərir:

Birincisi, ritual (mərasim) anlayışı kimi;

İkincisi, folklor motivi mənasında" [109, s. 11].

Göründüyü kimi, öz qarşısına folklorda qurbanvermə mərasimini öyrənməyi məqsəd kimi qoymuş müəllif bu zaman qurbanvermə mərasiminin özü ilə onun folklordakı obrazını bir-birindən fərqləndirmişdir və bu yanaşma mərasimlərin öyrənilməsi baxımından çox mühüm metodoloji mövqedir. Ona görə ki, canlı mərasimlə onun folklordakı obrazı arasında çox ciddi fərqlər vardır və bu fərqlər nəzərə alınmadığı halda obyektiv elmi nəticələr əldə etmək mümkün deyildir. Çünki real etnoqrafik mərasim ayrı bir təbiətə malik olduğu halda, onun folklor mətnlərində öz əksini tapmış obrazı tamamilə başqa bir təbiətə malikdir. Həmin fərq mərasimlə onun obrazının fərqli funksional tipologiyaya malik olmasından irəli gəlir.

Qeyd edək ki, "funksional tipologiya" ənənəvi mədəniyyətə aid hər hansı bir mətnin janrının, poetik mahiyyətinin başa düşülməsində mühüm nəzəri konseptdir. Prof. R.Qafarlı və prof. S.Rzasoy bu barədə yazırlar: "Mətnin funksional struktur tipologiyası onun tanınmasında, "kimliyinin" müəyyənləşdirilməsində, poetik identifikasiyasının üzə çıxarılmasında mühüm şərtlərdən biridir... "Mətnin funksional struktur tipologiyası" nədir? Bu, sadə desək, mətnin funksional xüsusiyyətlərinə görə onun tipinin müəyyənləşdirilməsidir. Yəni mətn bütövlükdə hansı funksiyaya xidmət edir. Məhz həmin funksiya mətnin tipoloji növünü müəyyənləşdirir... Hər bir konkret, yaxud mücərrəd əşyanın "nə olması" onun hansı funksiyanı yerinə yetirməsindən asılıdır" [154, s. 20-21].

Bu kontekstdən yanaşdıqda canlı mərasimlə onun folklordakı obrazı fərqli funksiyalara xidmət edir. Canlı mərasim onu icra edənlərin məqsəd və arzularının həyata keçirilməsinə xidmət edir. Məsələn, toy mərasimi vasitəsilə yeni ailə qurulur, evlənən gənclərin təmsilçiliyi ilə iki ailə, iki nəsil və s. arasında yaxın münasibətlər formalaşdırılır. Folklor mətnlərində təsvir olunmuş mərasimlər isə heç bir halda bu funksiyaya xidmət etmir. Məsələn, "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda Beyrəklə Banu-

çiçəyin toy mərasimi təsvir olunmuşdur. Buradakı toy artıq toy mərasiminin özü yox, onun epik obrazıdır. Ona görə də fərqli funksiya daşıyır. Yəni burada təsvir olunmuş mərasim həqiqətən də iki gəncin evlənməsinə xidmət etmir. Çünki Beyrək də, Banuçiçək də, onların ailələri də epik-bədii obrazlar olduğu kimi, həmin gənclərin toyu da epik-bədii obrazdır. Real toydan fərqli olaraq, epik mətndəki toy süjet, təhkiyə hadisəsidir və artıq epik mətnin məzmununa, onun daşıdığı ideyaya tabedir. Bu xüsusda prof. S.Rzasoy "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda mərasim obrazının üç səviyyəsini müəyyənləşdirmişdir:

Birincisi, süjetin tərkibində özünə yer alan və müəllif tərəfindən təsviri törənlər adlandırılan mərasim obrazları (məs., toy, yas, adqoyma və s. mərasimlər);

İkincisi, süjetin konkret formulunun, hər hansı mənalı kəsiyinin məzmununu əhatə edən mərasim obrazları (məs., boyların əvvəlində süjeti başlayan qonaqlıq mərasimi, yaxud sonundakı "yum" mərasimi və s.);

Üçüncüsü, eposun bütün boylarının, yaxud boy süjetlərinin müstəqil qollarının məzmununu təşkil edən mərasim obrazları. S.Rzasoy buna eposun sonuncu boyunun əsasında duran "yağmalama" mərasimini nümunə göstərir və qeyd edir ki, "Boyun süjeti "Üç oq, Boz oq yığnaq olsa, Qazan evin yağmaladardı", "Qazan gerü evin yağmalatdı, əmma Taş Oğuz bilə bulınmadı. Həmin İç Oğuz yağmaladı", "Üç oq, Boz oq qarşulaşdılar" törən (mərasim – Ş.A.) bloklarının ritual-epik məntiqlə düzülüş sırası kimi gerçəkləşir" [191, s. 84; 193, s. 15].

Göründüyü kimi, "Dədə Qorqud" dastanında öz əksini tapmış mərasimlər funksional struktur baxımından artıq mərasim funksiyasını yerinə yetirmir, epik təsvirə xidmət edir. Buradan aydın olur ki, məsələnin mahiyyəti mətnin özündən daha çox onun yerinə yetirdiyi funksiya ilə bağlıdır.

Dos. Sərxan Xavəri yazır: ""Funksional struktur" (ingiliscə **functional structure**) hərfi mənada işlək, fəaliyyətdə olan struktur anlamındadır" [126, s. 54].

Buradan aydın olur ki, mətnin gördüyü iş onun poetik tipologiyasını müəyyənləşdirir. Yəni canlı mərasim özü hər hansı funksiyaya xidmət etdiyi halda, onun folklordakı obrazı başqa funksiyaya xidmət edir. "Funksional struktur" anlayışına verilmiş izahda deyildiyi kimi: "Funksional struktur idarəetmənin hər bir üzvünün konkret funksiya yerinə yetirməsinə əsaslanan xüsusi bir strukturdur" [315].

Bu deyilənlər Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasının tədqiqi baxımından mühüm metodoloji məqamları təşkil edir və mövzumuz baxımından vacib əhəmiyyət kəsb edən "**folklorun funksionallığı"** anlayışı ilə bilavasitə əlaqəlidir. Bu anlayış mühüm metodoloji nöqtədir və həmin nöqtə nəzərə alınmasa, ən azı, mərasimlə mərasim folkloru arasında sərhəd qoymaq mümkün olmayacaqdır.

Məşhur rus folklor nəzəriyyəçisi B.N.Putilov yazır: "Folklorun funksionallığı – bütöv folklorun və onun ayrı-ayrı forma və mətnlərinin onun tarixi inkişafının müxtəlif mərhələlərində ictimai təcrübə ilə əlaqələrinin öz təbiətinə və konkret ifadəsinə görə mürəkkəb, fərqli xarakterli müxtəlifliyidir" [286, s. 151].

Bu, kifayət qədər mürəkkəb məzmuna malik tərifdən aydın olur ki, "folklorun funksionallığı" ilk növbədə müxtəlifliyi ifadə edir. Bu müxtəliflik folklorun müxtəlif forma və mətnlərinin tarixi inkişafından doğur. Həmin tarixi inkişafın əsasında isə folklorun ictimai təcrübə ilə əlaqələri durur.

B.N.Putilov daha sonra yazır: "İbtidai cəmiyyətdə folklor mənəvi mədəniyyətin sinkretik vəhdətindən və kollektivin bilavasitə maddi fəaliyyətindən ya hələ ayrılmamış, ya da zəif şəkildə ayrılmışdır. O, təbiət və cəmiyyət haqqında ümumi təsəvvürlər sisteminə üzvi şəkildə aiddir, mifologiya ilə vahid bütöv təşkil edir, onunla birgə funksionallaşır, mərasimlərin, magik hərəkətlərin, əmək əməliyyatlarının birləşdirici hissəsidir" [286, s. 151].

Alimin bu fikrində folklorun mahiyyəti ilə bağlı dərin məsələlər əhatə olunmuşdur. Lakin bizi bu fikirdə maraqlandı-

ran əsas nöqtə folklor-mərasim münasibətləridir. Alimin fikrindən məlum olur ki, folklor öz başlanğıcında ictimai şüurun digər formaları ilə qovuşmuş vəziyyətdə olmuşdur. Başqa sözlə, "mərasimlərin, magik hərəkətlərin, əmək əməliyyatlarının birləşdirici hissəsidir".

Buradan çox aydın bir nəticə çıxarmaq olar ki, folklorla mərasimlər əzəl başda bir olub, vahid bir sistemi təşkil edib. Onlar sonradan bir-birindən ayrılaraq müstəqil yaradıcılıq sahələrinə çevrilmişdir. Bu da onu göstərir ki, folklor və mərasim münasibətlərini öyrənərkən onlar arasındakı əlaqələrə sonradan qurulmuş əlaqələr kimi deyil, əksinə, əvvəldən olan birgəliyin, vahidliyin ifadəsi kimi baxmaq lazımdır. Yəni folklorla mərasimin mayası eynidir. Bu da onu göstərir ki, mərasimlə onun folklor mətnindəki obrazı funksional tipologiya baxımından fərqli olsa da, onlar genetik planda bir-biri ilə birləşirlər. Bu genetik amil öz ifadəsini mərasim folklorunda tapmışdır.

Mərasim folkloru elə bir yaradıcılıq məhsuludur ki, onu nə ayrıca olaraq folklora, nə də mərasimlərə aid etmək mümkün deyildir. A.K.Bayburin yazır: "Mərasim folkloru – mənası mərasim sahəsində gerçəkləşən folklor əsərlərini işarə etmək üçün işlədilən termindir. Mərasim folkloru adı altında dar mənada mərasimlərin sözlü tərkib hissələri başa düşülür" [255, s. 144-145].

Mərasimlər həm də sözlü tərkib hissələrinə malikdir. Məsələn, bizim tədqiq etdiyimiz Novruz, Xızır Nəbi kimi bayramları şeirlərsiz, nəğmələrsiz təsəvvür etmək mümkün deyildir. Yaxud Ramazan bayramı orucluq ritualı ilə bağlı olsa da, onun da mühüm tərkib hissəsini sözlərlə ifadə olunan dualar təşkil edir. Eləcə də Qurban bayramında da dualardan istifadə olunur. Ümumiyyətlə götürdükdə isə indi izlərinə az təsadüf olunsa da, XX əsrin birinci yarısına qədər xalq arasında Ramazan və Qurban folkloru var idi.

Mərasim və folklor münasibətləri geniş planda folklor-etnoqrafiya münasibətlərini əhatə edir. Keçmiş sovet humanitar

elmşünaslıq ənənəsində mərasimlər – etnoqrafiyanın, folklor – filologiyanın predmetini təşkil edirdi. Halbuki mərasimlər və folklor sıx, hətta deyərdik ki, ayrılmaz şəkildə bir-biri ilə bağlıdır. Elə bu səbəbdən sovet elm məkanında folklor və mərasimlərin əlaqəsi "mərasim folkloru" adı altında öyrənilirdi. Folklora filoloji elmin predmeti kimi baxıldığı üçün "mərasim poeziyası", "mərasim mahnıları" kimi terminlər ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğətlərində təqdim olunurdu. E.Pomerantseva yazır: "Mərasim poeziyası – təqvim, yaxud ailə mərasimləri ilə bağlı mahnılar, ağılar, nəğmələr, tapmacalar, atalar sözləridir. Mərasim poeziyası mənşəyi və işlənməsi baxımından insanın maddi fəaliyyəti ilə sıx bağlıdır. Bununla yanaşı, onlarda əcdadlarımızın magik səciyyəli mövhumi təsəvvürləri də əks olunmuşdur" [284, s. 249]. Yaxud "mərasim mahnıları – təqvim və toy mərasimləri ilə bağlı mahnılardır" [285, s. 250].

Bu məsələyə, yəni mərasimlərin ədəbiyyatla əlaqəsi məsələsinə bir qədər irəlidə toxunacağıq. Lakin əvvəlcədən qeyd etməliyik ki, mərasim-ədəbiyyat əlaqəsi öz mənşəyi və tarixi inkişafı baxımından mərasim-folklor əlaqəsidir. Daha doğrusu, mərasimdən ədəbiyyata gələn yol folklordan keçir.

Sovet elmşünaslığında folklor və etnoqrafiya ayrı-ayrı elm sahələri olsa da, onlar həm də birgə öyrənilirdi. Bu cəhətdən, L.M.Saburov yazır: "Artıq çoxdandır ki, mərasimlərlə həm etnoqraflar, həm də folklorşünaslar məşğul olaraq, onların işlənməsinin müxtəlif tərəflərinə fikir verirlər. Həyatda mərasim və mərasim poeziyası yanaşı mövcuddur və onlara ...biri o birisi olmadan, demək olar ki, təsadüf olunmur" [288, s. 3-8].

Göründüyü kimi, L.M.Saburov burada mərasim poeziyası dedikdə folkloru nəzərdə tutur. Burada əsas götürülən bədii söz faktorudur. Keçmiş sovet ənənəsində sözlü folklor birbaşa ədəbiyyatın əsası, ilk pilləsi hesab olunurdu. Ona görə də folklor "şifahi ədəbiyyat" adı altında filologiya fakültələrində tədris olunurdu. Bu cəhətdən, "folklor" termini ilə "şifahi ədəbiyyat" termini bir-birindən az fəqləndirilirdi.

Rus-sovet müəllifi N.Kravtsov yazır: “Folklor termini beynəlxalq aləmdə yayılmışdır. Bu terminlə İngiltərə, Fransa, ABŞ-da xalq yaradıcılığının bütün növləri (poeziya, musiqi, rəqs, yonma) və hətta inanclar və adətlər işarə olunur. SSRİ-də bu termin adı altında xalqın şifahi poetik yaradıcılığı, həmçinin xalq mahnıları, xalq musiqi və rəqsləri başa düşülür. “Xalq poetik (yaxud şifahi” yaradıcılığı termini ilə yanaşı “folklor” terminindən də tez-tez istifadə olunur” [270, s. 436-437].

Sitatdan göründüyü kimi, “folklor” termini sovet və Qərb elmşünaslığında məna sərhədlərinə, daha doğrusu, əhatə miqyaslarına görə fərqlənirdi. Qərbdə xalqın kollektiv yaradıcılığının sözlü olan və olmayan bütün növləri folklor hesab olunurdusa, sovet humanitariyasında folklorun sözlü mətnlərinə “şifahi ədəbiyyat” kimi yanaşılırdı. Bu cəhətdən, mərasim folkloru da sovet folklorşünaslığında şifahi ədəbiyyat nümunələri sayılırdı.

Qeyd edək ki, keçmiş sovet ənənəsində folklorun, o cümlədən mərasim folklorunun “(şifahi) ədəbiyyat” hesab olunmasının obyektiv və subyektiv səbəbləri var idi. Obyektiv səbəblər folklorla ədəbiyyatın münasibətlərinə söykəndiyi halda, subyektiv səbəblər sovet ideologiyasının “yeni ədəbiyyat”, “əsil xalq ədəbiyyatı” yaratmaq kimi ideoloji məqsədlərindən irəli gəlirdi.

Sözlü folklor ədəbiyyatla bilavasitə bağlıdır. N.İ.Kravtsov və S.Q.Lazutin rus folklorunu nəzərdə tutaraq yazırlar: “Folklor təkcə ideya dərinliyi baxımından deyil, həm də yüksək bədii keyfiyyətləri baxımından seçilir. Rus folklorunun bədii sistemi çox rəngarəngdir. Rus folklorunda bılina, nağıl, atalar sözlər, nəğmə kimi əsərlərin janr formaları yaranmışdır. Onlardan bəziləri ədəbiyyatda da var. Ancaq həmin janrlar ədəbiyyata xalq yaradıcılığından gəlmişdir” [271, s. 10].

Əslində, müəlliflərin bu fikri ilə razılaşmamaq mümkün deyildir. Ədəbi növ və janrların, demək olar ki, hamısı öz kökləri, mənşəyi baxımından haradasa, hansı nöqtədəsə folklora gedib çıxır. Bu cəhətdən, ədəbiyyatdakı dram növü, onun faciə,

dram, komediya kimi janrlarının əsasında bilavasitə xalq dramları (tamaşa və oyunları) durur. V.Diyevin yazdığı kimi: "Dram öz inkişafının ilkin mərhələsində xor, dialoq, rəqs, pantomima və s. əhatə edən mürəkkəb bədii-mərasim aktının tərkib elementi idi" [262, s. 72].

Eyni sözləri epik növ haqqında da demək olar. Məsələn, epik növün ən monumental janrı romandır. V.V.Kojinovun yazdığı kimi: "Roman – yeni dövr ədəbiyyatında epik janrın böyük formasıdır. Onun ən ümumi cizgiləri insanın həyatın gedişatının mürəkkəb formalarında təsvir edilməsi, hadisələrdə iştirak edən bir sıra personajların taleyini əhatə edən süjet çoxxətlilik, çoxsəslilik və bundan irəli gəlməklə başqa janrlara nisbətən böyük həcmdir" [269, s. 328].

Lakin bədii ədəbiyyatın epik növünün bu "şah" janrı da öz kökləri etibarilə bilavasitə folklorla bağlıdır. Prof. Mir Cəlal yazır: "Orta əsrlərdə, ümumiyyətlə, roman dillərində yazılan əsərlərə belə ad (roman – Ş.A.) verirdilər. Sonralar bu ad ancaq bədii əsərlərin böyük formasına verildi. Orta əsrlərdə şöhrət tapan romanlar əsasən cəngavərlərə həsr olunurdu (Rıtsar romanları). Bu romanlarda igid, müstəsna cəngavərin sərgüzəşti və şöhrəti təsvir olunurdu" [92, s. 148].

Prof M.Cəlalın bu fikri ona əsaslanan prof. Yeganə İsmayılovaya müasir Azərbaycan romanının köklərini həm "Kitabi-Dədə Qorqud" eposu, həm də ümumiyyətlə "Oğuznamə" eposu ilə əlaqələndirməyə imkan vermişdir. O yazır: "Maraqlıdır ki, müasir ədəbiyyatda ən iri janr göstəricisi olan "roman" poetik tipologiyasına görə folklorla, eposla, yəni dastan janrı ilə əlaqədardır... Roman janrı öz mənşəyi etibarilə orta əsrlər cəngavərlərindən bəhs edən dastandır. Bu cəhət onu tipoloji baxımdan "Kitabi-Dədə Qorqud"la yanaşı qoyur: orta əsrlər roman xalqlarının qəhrəmanlarından bəhs edən dastanlar "Roman" adlanmışdır. Həmçinin qədim və orta əsrlər oğuz xalqlarının qəhrəmanlarından bəhs edən dastanlar "Oğuznamə" adlanmışdır: "roman" janrı – roman xalqlarının milli eposu, "oğuznamə"

janrı – oğuz xalqlarının milli eposudur. Bu cəhətdən "roman" və "oğuznamə" tipoloji baxımdan eynidir. Yəni qədim romanlar üçün "roman" nə olubsa, qədim oğuzlar üçün də "oğuznamə" elə o demək olub. Bu nöqtə müasir Azərbaycan ədəbiyyatında "Dədə Qorqud" motivlərinin janr baxımından "böyüməsini", özünün dolğun ifadə formasını "roman" janrında tapmasını izah edir" [139, s. 368].

Eyni fikri bədii ədəbiyyatın lirik növü haqqında da demək olar. Lirika da öz mənşəyini folklordan götürür. Məsələn L.Timofeyev lirik növün ən iri janrlarından olan poema haqqında yazır: "Poema" – liro-epik janrın böyük forması, süjettəhkiyə quruluşuna malik şeir əsəri, şeirlə yazılmış povest, yaxud romandır" [298, s. 286].

İndi isə poemanın mənşəyi haqqında M.Cəlalın fikrinə nəzər salaq: "Poema, əslində, qəhrəmannamədir. Nadir şəxsiyyətin və ya nadir bir hadisənin yüksək pafos ilə tərənnümünə həsr olunan poemanın ədəbiyyat tarixi boyunca müxtəlif nümunələri olmuşdur" [92, s. 135].

Buradan aydın olur ki, yazılı ədəbiyyatın məşhur janrı olan poema da, əslində, qəhrəmanlıq eposundan yazılı ədəbiyyata keçmişdir. Bütün bunlar göstərir ki, sovet folklorşünaslığında sözlü folklorun "şifahi ədəbiyyat", yaxud "xalq ədəbiyyatı" adı altında ümumiləşdirilməsinin obyektiv əsasları var idi. Bu məsələ Azərbaycan el-aşıq poeziyasının nümunəsində daha qabarıq görünür. Hətta o dərəcədə ki, bizim əsrin əvvəllərində Azərbaycan folklorşünaslığında el-aşıq poeziyasının folklor, yaxud ədəbiyyat olması haqqında mübahisə də yaranmışdır. Mərhum folklorşünas Bəhlul Abdulla 2006-cı ildə çap etdirdiyi "Bədii yaradıcılıq iməcilik deyil" adlı məqaləsində aşıq şeirinin folklor hesab olunmasına qarşı çıxmışdır. O, bu zaman aşıq yaradıcılığında və yazılı ədəbiyyatda olan bir çox şeir janrlarının bir-birindən heç nə ilə fərqlənmədiyinə əsaslanmışdır. Məs., prof. B.Abdulla məqalədə yazır: "M.P.Vaqifin qoşmalarını Aşıq Ələsgərin, Aşıq Ələsgərin gözəlləmələrini M.P.Vaqi-

fin adına təqdim edək. Oğulsan, əgər bunları seçə bilsən. Bəs necə olur ki, bunların birincisi yazılı, ikincisi şifahi xalq ədəbiyyatı nümunəsi olur" [5].

Mübahisəyə səbəb olmuş bu fikrə prof. Hüseyn İsmayılov belə münasibət bildirmişdir: "Vaqifin qoşması Ələsgər qoşmasından fərqli olaraq göründüyü boydadır, Ələsgərdə isə qoşma həm eninə, həm də dərininə göründüyündən xeyli böyükdür. Dərininə ona görə böyükdür ki, həmin mətnin həm semantik, həm də poetik strukturunda arxestrukturlar lay-lay qalaqlanıb. Əslində, bu laylar aşıq sənətinin genezis və təkamül dinamikasının bütün keçdiyi yolun mikromodelidir. Ələsgər qoşmasında sənət layı, təriqət layı, ata-baba layı və s. var. Ələsgər o bazanın əsasında yarandığı üçün bu laylar mətnə təfəkküründən süzülüb gəlmişdir. Ələsgər qoşmasının eninə göründüyündən böyük olması dedikdə isə mətnin daha çox funksiyalılığı nəzərdə tutulur. Ələsgər qoşması yaranma prosesində aşağıdakı amillərlə şərtləndirilir: 1. Saz havası ilə; 2. İfa tərzi ilə; 3. Məclisin auditoriyası ilə;4. Praqmatik məqsədə yönəlməsi ilə; 5. Bədii-estetik əyləndirmə funksiyaları və s. ilə. Aşıq Ələsgər qoşmasında mətnin bədii-estetik əyləndirmə istiqaməti onun çoxsaylı funksional elementlərindən yalnız biridir. Və mətnin bədii ədəbiyyatla ortaq məqamı yalnız bu funksiya ilə bağlıdır. Digər funksiyaları ilə folklora bağlıdır. Əgər... Ələsgər yazılı ədəbiyyat nümunəsi kimi ədəbiyyatşünaslıq metodları ilə öyrənilsə, onda onun sənət fenomenologiyasını şərtləndirən cəhətlərin heç ondan biri izah oluna bilməz" [135, s. 16-17].

Göründüyü kimi, yazılı ədəbiyyatdakı qoşma ilə aşıq yaradıcılığındakı qoşma arasında olan fərq musiqi, ifaçılıq, məclislə bağlıdır. Aşıqlar öz şeirlərini, əsasən, toylarda və bayramlarda oxuyurdular. Toy və bayram isə mərasim deməkdir. Buradan aydın olur ki, folklor şeirinin poetik ruhu bilavasitə mərasimlərlə bağlıdır.

Folklor şeiri janrlarının yazılı ədəbiyyatdakı eyni janrlardan fərqinin musiqi ilə bağlılığını prof. Sədnik Paşa Pirsultanlı

“qoşa qanad” adlandırmışdır. O yazır: “Aşıq şeirini başqa poeziya nümunələrindən fərqləndirən əsas cəhətlərdən biri onun söz və musiqinin ahəngi, təbiəti ilə uyarlığıdır, daha doğrusu, aşıq şeirləri ilə klassik saz havaları arasında qırılmaz bağlılıq mövcuddur. Saz musiqisi və aşıq şeiri qoşa qanad kimi qarşılıqlı tarazlığı qoruyaraq, şifahi yolla yaşamaq imkan və gücünü digər folklor nümunələrindən daha çox qoruyub saxlaya bilmişlər” [189, s. 102].

Buradan aydın olur ki, folklordan yazılı ədəbiyyata keçmiş şeir janrları folklorla əlaqəsini tamamilə itirmir. O, özünün kökləri etibarilə daim folklora bağlı qalır. Lakin o, bununla bərabər özünün əsas xüsusiyyətini – mərasimi musiqi ilə əlaqəsini itirir. Bu, özünü onda göstərir ki, şair-aşıqların qoşduqları şeirlər aşıq havacatına uyğun gəldiyi halda, yazılı ədəbiyyat nümayəndələri olan şairlərin yazdıqları şeirlər aşıq havacatına uyğun gəlmir. Bunun səbəbi odur ki, şair-aşıqlar şeiri musiqi kökü üstündə qoşurlar. Bu da onu göstərir ki, şair aşıqların qoşduğu şeirlərin ruhunda musiqi var. Bu musiqi isə adi musiqi yox, mərasimi musiqidir. Aşıq sənətinin tarixinə haradan baxılırsa-baxılsın, onun mərasimlə əlaqəsi daim özünü göstərir. Aşıq təsəvvüf təkkəsində oxuyanda da, toylarda, bayramlarda oxuyanda da onun fəaliyyət məkanı mərasim olmuşdur.

Beləliklə, aparılmış tədqiqat göstərdi ki, “bayram” probleminin əsas metodoloji məsələlərindən biri onun iki aspektinin bir-birindən fərqləndirilməsidir. Bunun biri bayram mərasiminin özü, o birisi onun folklordakı obrazıdır. Bayramla onun folklor obrazı bir-birindən funksional tipologiyalarına görə fərqlənir:

a) *Bayram mərasiminin özü* onu icra edənlərin arzu, istək, məqsəd, niyyətlərinin həyata keçirilməsinə xidmət edir;

b) *Bayramın epik* folklor mətnlərindəki *obrazı* isə epik süjetin məntiqinə tabe olub, həmin mətnin daşıdığı epik ideyanın gerçəkləşməsinə xidmət edir.

II FƏSİL

NOVRUZ BAYRAMININ ETNOKULTUROLOJİ SİSTEMDƏ YERİ, FUNKSİYASI, STRUKTURU VƏ SEMANTİKASI

Azərbaycan xalq bayramları sistemində ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikası baxımından ən universal bayram Novruz mərasim kompleksidir. Bu bayram çox mürəkkəb struktura malikdir.

Novruz çox qədim tarixə malikdir. Kökləri birbaşa ilkin təbiət stixiyalarının mifləşdirilməsi çağına gedib çıxır. Bu baxımdan Novruz bayramının ritual-mifoloji strukturunun öyrənilməsi ona ilk növbədə ritual kompleksi kimi yanaşmanı, daha sonra onun ritual-mifoloji atributlarının semantikasının etnokulturoloji aspektdə işıqlandırılmasını nəzərdə tutur.

Bu ritual kompleksi zaman-məkan sistemi (mərasimi xronotop) baxımından köhnə illə təzə ilin qovuşma rejimini əhatə edir. Köhnə il axır çərşənbələr deyilən dörd çərşənbə ilə qurtarır, axır çərşənbə gecəsində il tamamlanır və bir neçə gündən sonra isə yeni ilin ilk günü gəlir. Beləliklə, Novruz bayramı ili iki zamana ayırır: yeni ilin ilk günündən başlanaraq axır çərşənbə gecəsinə qədər davam edən kosmik zaman, axır çərşənbə ilə yeni ilin ilk günü arasındakı bir neçə günlük xaotik zaman. Bayram, əslində, bir neçə gündür. Bu zaman kəsiyində xaosdan yeni zaman yaranır və bir neçə gün ərzində xaotik bayram yeni ilin ilk günündə kosmik bayrama akkumulyasiya olunur.

Novruz bayramının əsas ritual-mifoloji atributları su, od, torpaq, külək, ağac kimi stixiyaları əhatə edir. Bu stixiyalar kosmosun xaosdan doğuluşunun ilkin materialı kimi çıxış edir.

Bu bayram düşüncə sistemi kimi milli şüur forması və etnokulturoloji davranış formuludur. Bu da ona etnokultural, multikultural və interkultural aspektlərdə yanaşmanı tələb edir.

Novruz eyni zamanda milli düşüncə formalarından biridir. Azərbaycan xalqının tarixi-mədəni dəyərləri bu bayramla simvollaşaraq, etnosun dünyaya baxış modeli halına gəlmişdir.

Novruz bayramına etnokulturoloji baxışlar. Novruz bayramının etnokulturoloji sistemdə yeri, funksiyası, strukturu və semantikası məsələlərinin sistem halında öyrənilməsi ona ilk növbədə mövcud etnokulturoloji baxışlar müstəvisində yanaşmağı tələb edir. Belə ki, Novruz bayramı haqqında indiyə qədər çoxlu fikirlər deyilmiş, tədqiqatlar aparılmışdır. Həmin tədqiqatlarda bu bayram kompleksinin etnokulturoloji semantikası haqqında da qiymətli fikirlər vardır. Onları nəzərə almadan, Azərbaycan humanitar düşüncəsinin Novruz bayramı haqqında mövcud etnokulturoloji baxışlarını öyrənib ümumiləşdirmədən bu mərasim kompleksinin ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikası haqqında əhatəli, sistemli fikir söyləmək olmaz. Başqa sözlə, biz ilk növbədə Novruz bayramının etnokulturoloji mahiyyəti haqqında Azərbaycan folklorşünaslıq elminin bizim tədqiqatımıza qədər gəlib çıxdığı nöqtəni və bu nöqtəyə gətirən yolu öyrənməli və daha sonra bu nöqtədən başlamaqla irəliyə doğru getməliyik.

Qeyd edək ki, novruzşünas alim S.Qasımova bu bayram haqqında son monoqrafik tədqiqatlardan olan "Azərbaycanda Novruz ənənə və inancları" adlı əsərində Novruz bayramının etnokulturoloji sistemdəki yerinə iki konsept – milli-mənəvi ənənə və milli dövlətçilik ənənəsi baxımından yanaşıb [162, s. 11-48].

Biz müəllifin bu yanaşmasını tam doğru hesab edirik. Belə ki, Novruz bayramı ilk növbədə ənənə hadisəsidir. Bu ənənə milli-mənəvi ənənədir, yəni milli ənənə sistemi olaraq xalqın bütün mənəvi dəyərlər sistemini özündə inikas edir. Digər tərəfdən, Novruz bayramı xalqımızın milli dövlətçilik ənənələri ilə sıx bağlıdır. Onun tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, Novruz bayramı öz tarixinin bütün zaman kəsimlərində Azərbaycan xalqının milli dövlətçilik tarixi və ideologiyası ilə sıx şəkildə bağlı olmuşdur və bu, indi də belədir.

Əlbəttə, məsələyə etnokulturoloji semantika baxımından yanaşma ilk növbədə "ənənə" anlayışının özünə nəzər salmağı tələb edir. Dilimizdəki "ənənə" sözü ərəb dilindən alınmadır, Türkiyə türkcəsində bu söz "gələnək" kimi lşlədilir və ona

“Türkcə sözlük”də belə bir izah verilir: “**Gələnək** – Bir cəmiyyətdə, icmada qədimlərdən qaldığı üçün hörmət edilib, nəsildən-nəslə ötürülən, icbari gücü olan mədəni qalıntılar, adətlər, vərdişlər, bilgi, törə və davranışlar, ənənə” [249, s. 741].

Burada bizim diqqətimizi ilk növbədə “ənənə” sözünün Türkiyə türkcəsində “gələnək” kimi işlədilməsidir. “Gələnək” – gəlmək sözündəndir və bizcə, “ənənə” sözünün mahiyyətini dolğun şəkildə ifadə edir. Gələnək, yəni əskilərdən, qədimlərdən gələn adət, ənənə.

“Gələnək” sözünə yuxarıda verilən izahda onun cəmiyyətdə “icbari gücü” malik olmasının göstərilməsi diqqəti cəlb edir. Bu, doğrudan da, belədir: “ənənə” anlayışına daxil olan adətlər, dədə-baba qayda-qanunları, törələr cəmiyyət şüuru üzərində icbari gücə, yəni məcburedici təsirə malikdir. Ənənəvi düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə cəmiyyətin hər bir üzvü çalışırdı ki, ənənələrdən qıraға çıxmasın, onların çərçivəsində yaşasın. Elə indinin özündə də hər hansı bir adət-ənənəyə riayət edilmək istənilməyəndə şüurlarda dərhal “Bəs bu hərəkətimizə el-oba, qohum-qardaş nə deyər?” sualı yaranır. Yəni ənənələrə sıx bağlı olan insanlar ənənədən kənara çıxmağa, ondan sapınmağa qorxur, çəkinirlər. Və bu qorxunun, çəkingənliyin tarixi-mədəni səbəbləri var.

Ənənə – cəmiyyətin yazılmamış qanunlarıdır. Bir cəmiyyət məhz ona məxsus olan qanunlar əsasında özünü cəmiyyət kimi təşkil edə, qoruya, yaşada bilir. Ənənənin dağılması cəmiyyətin dağılması, yox olması deməkdir. Demək, ənənələr cəmiyyəti təşkil edən, birləşdirən, onu dağılmağa, yox olmağa, aradan getməyə qoymayan etnokulturoloji davranış formullarıdır. Ona görə də cəmiyyətin böyükləri – ağsaqqlar, ağbirçəklər, dədə-babalar, başçılar, başbilənlər daim ənənənin qorunmasına çalışır, ona qarşı gedənlərə pis baxırlar. Əski cəmiyyətlərdə toplumun yaşam ənənələrini pozan insanlar mənsub olduqları cəmiyyətdən qovulurdular. Kollektivdən qovulmaq – təklənmək, özbaşına qalmaq demək idi. Belə ki, hər bir fərd məhz kollektiv daxilində olanda kollektivin malik olduğu gücə də sa-

hib olur. Cəmiyyətdən qovulan fərd bu kollektiv gücdən, kollektiv müdafiədən məhrum olur. Ona görə də ənənənin cəmiyyət üzvləri üzərində icbari gücü vardır. Cəmiyyət hər bir fərdi ənənədən irəli gələn qanunlara riayət etməyə məcbur edir: əks halda fərdi öz sıralarından qovur. Buna ən bariz nümunə "Kitabi-Dədə Qorqud"un birinci boyunda Oğuz elinin başçısı Bayındır xanın Dirsə xana olan təhqiramiz münasibətidir.

Eposun "Dirsə xan oğlı Buğac xan boyını bəyan edər, xanım hey..." adlı ilk boyunda deyilir ki, Bayındır xan ildə bir dəfə toy edib, Oğuz bəylərini qonaq edərdi. O, adətə uyğun olaraq yenə də həmin qonaqlığı təşkil edir. Qonaqları müxtəlif rəngli üç çadırda qəbul edilirlər: oğlu olanlar – ağ çadıra, qızı olanlar – qırmızı çadıra, oğlu-qızı olmayanlar – qara çadıra yerləşdirilir. Oğuzun adlı-sanlı bəylərindən olan Dirsə xan da qonaqlığa gəlir. Onu qara çadıra aparırlar. Bu, Dirsə xana çox pis təsir edir. Səbəbini soruşur. Ona belə cavab verirlər: "Xanım, bu gün Bayındır xandan buyruq şöylədir kim, oğlı-qızı olmıyanı tənritəala qarğayıbdır, biz dəxi qarğarız, – demişdir" [144, s. 34].

Göründüyü kimi, Oğuz cəmiyyətində belə hesab edilir ki, kimin oğlu-qızı yoxdursa, demək, onu Tanrı qarğayıbdır. Tanrı isə insana boş yerdən qarğış etməz. Başqa sözlə, Dirsə xan hansısa günaha batmışdır ki, Tanrı ona qəzəblənərək qarğamış və övladdan məhrum etmişdir.

Burada diqqəti cəlb edən oğuzların üçrəngli çadır adətinin onların şüuru üzərində hakim olmasıdır. Dirsə xan məşhur Oğuz bəylərindən olsa da, Bayındır xan onun inciyə biləcəyindən qorxmur, çəkinmir. O, Dirsə xanın övladsız olduğunu bilir, lakin Oğuz ənənəsi onun üçün hər şeydən üstündür. Ona görə də qəti əmr verir: "Kimün ki oğlı-qızı yoq, qara otağa qonduırın, qara keçə altına döşən, qara qoyun yəxnisindən öginə gətürin. Yersə, yesün, yeməzsə, tursun-getsün" [144, s. 34].

Buradan görünür ki, Bayındır xan üçün əsas olan Dirsə xanın inciyə biləcəyi deyil, Oğuz törəsinin (ənənəsinin) qorunmasıdır. Lakin burada bir incə mətləb də var və həmin mətləb Bayındır xanın inamlı davranışının alt qatları ilə bağlıdır. Mə-

sələ burasındadır ki, Dirsə xan qara otağa aparılmasının səbəbini biləndən sonra Bayındır xandan incimir: başa düşür ki, Bayındır xan Oğuz elinin başçısı kimi cəmiyyətin qanunlarının keşiyində durmalıdır və o da öz vəzifəsini layiqincə icra edib. Dirsə xanın sözləri bunun sübutudur: "Qalqubanı, yigitlərüm, yerünüzdən uru turun! Bu qara eyib ya bəndəndür, ya xatundandır" – dedi" [144, s. 34].

Bəs Dirsə xan Bayındır xandan niyə incimir? Burada məntiq çox sadədir. Bayındır xan Oğuz qanunlarına riayət edib. Həmin qanuna görə, oğlu-qızı olmayan adam Tanrının qarğışına gəlib. Dirsə başa düşür ki, o, Tanrını qəzəbləndirəcək hərəkətlərə yol verib. Arvadı da ona məsləhət verir ki, Tanrını sevindirəcək, onun rəğbətinə səbəb olacaq işlər görsə, övladı ola bilər. Dirsə xan acları doyuzdurur, yetimlərə, maddi çətinlikdə olanlara, ac-yalavaclara yardım edir və Tanrı da bunun əvəzində ona bir oğul övladı (Buğac) verir.

Burada diqqəti cəlb edən ən mühüm məsələlərdən biri də ənənənin cəmiyyətin müqəddəs dəyərlər dünyası ilə bağlılığıdır. Boydan məlum olur ki, üçrəngli çadırda qonaqlıq ənənəsi bilavasitə Tanrıya aid adətdir. Bayındır xan, sadəcə, Tanrının iradəsini həyata keçirir: Tanrının alqışlayaraq oğul-qız verdiyi bəyləri ağ və qırmızı otaqlara, qarğıyaraq övladdan məhrum etdiyi bəyləri qara otağa yerləşdirir. Bu, o deməkdir ki, ənənəvi düşüncə ilə yaşayan bütün cəmiyyətlərdə adət, ənənə, qaydaqanun və sairənin hamısı müqəddəslər dünyası, göylər aləmi ilə bağlıdır. Bu deyilən mətləb eyni dərəcədə Novruz bayramına da aiddir. Novruzun tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, həmin bayramı icra edən insanlar heç vaxt inancsız olmayıblar: daim tanrıya, Allaha, müqəddəs sayılan varlıq və dəyərlərə bağlı olublar. Novruzun bütün mahiyyətini süsləndirən fövqəlhumanizm, insan sevgisi Tanrıdan, Allahdan gələn sevgidir. Belə olmasa idi, Novruz bayramı əsrləri əhatə edən İslam epoxasında Həzrət Peyğəmbər, Həzrət Əli kimi simaların adı ilə də bağlanmazdı.

Novruz bayramının etnokulturoloji mahiyyəti barəsində ən dəyərli və əhəmiyyətli fikirləri Ulu Öndər Heydər Əliyevin

çıxışlarında tapırıq. O deyir: “İnsanları baharın gəlməsi, təbiətin oyanması, həyatın canlanması ilə müjdələyən Novruz bayramı ən qədim dövrlərdən bəri xalqımızın sevinc və şadlıq bayramı olmuş, tariximizin müxtəlif dövrlərində bəzi təzyiqlərə, süni maneələrə məruz qalmasına baxmayaraq, bu günə qədər gəlib çatmışdır” [bax: 97].

Ulu Öndərin bu fikrində Novruzun qədim ənənə olması diqqətimizi cəlb edir. Novruz bayramı bir ənənə kimi çox qədimlərdən qeyd olunmağa başlamışdır. H.Əliyevə görə, bu ənənə xalqımızın milli yaddaşında o qədər qədim tarixə malikdir ki, sonrakı minilliklərin heç bir qüvvəsi həmin ənənəni xalqın yaddaşından silə bilməmiş, əksinə, Novruz ənənəsi xalqımızın həyatında, milli düşüncəsində daha da inkişaf etməkdə, böyüməkdə davam etmişdir: “Novruz bayramı bir çox başqa bayramlardan fərqlənir və bu, bizim, məhz Azərbaycan xalqının bayramıdır. Qədim zamanlardan bəri və bu gün də bu bayramı ən çox sevən, ən uca tutan Azərbaycan xalqıdır… Ancaq elə vaxtlar, zamanlar olubdur ki, bu bayramı xalqımızın əlindən almaq istəyiblər, bu bayramı keçirməyə mane olmaq istəyiblər. XX əsrdə biz bu dövrü yaşamışıq. Ancaq Novruz bayramının o qədər dərin kökləri var, Azərbaycan xalqının, millətimizin qəlbində o qədər yerləşib ki, heç bir qüvvə, heç bir hakimiyyət, heç bir siyasi sistem bu bayramı Azərbaycan xalqının əlindən ala bilməyibdir” [bax: 98].

Əlbəttə, H.Əliyevin “Qədim zamanlardan bəri və bu gün də bu bayramı ən çox sevən, ən uca tutan Azərbaycan xalqıdır” deməsi Novruz bayramının etnokulturoloji hadisə kimi köklərinin üstünə də işıq saçır. Haqlı bir sual ortaya çıxır: Azərbaycan nəyə görə, hansı səbəbdən Novruz bayramına ayrılmaz dərəcədə bağlıdır? Ulu Öndərin göstərdiyi kimi, müxtəlif ideoloji təzyiqlər xalqımızı bu bayramdan ayrı salmaq istəsə də, heç kəs və heç nə buna nail ola bilməmişdir. Ulu Öndər bununla vurğulayır ki, Novruz bayramı Azərbaycan xalqının öz bayramıdır, bu bayramın kökləri xalqımızın qədim tarixi, ilkin düşüncəsi ilə bağlıdır.

Bəs H.Əliyev bu bayrama nəyə görə bu qədər önəm vermişdir? Əlbəttə, o da bir azərbaycanlı kimi daim öz qəlbində Novruz bayramına böyük bir sevgi gəzdirmişdir. Lakin Ulu Öndər üçün Novruz bayramı xalqımızın sadəcə müqəddəs saydığı bayram yox, həm də etnik-mədəni düşüncənin, xalqın etnokulturoloji varlığının mühüm hadisəsi, milli-mənəvi dəyər idi: "Milli ideologiyamızın əsas tərkib hissəsi bizim milli-mənəvi dəyərlərimizdir. Bizim milli-mənəvi dəyərlərimiz əsrlər boyu xalqımızın həyatında, yaşayışında, fəaliyyətində formalaşıbdır. Milli-mənəvi dəyərləri olmayan millət həqiqi millət, həqiqi xalq ola bilməz" [181, s. 71].

Göründüyü kimi, dövlətçilik ənənələrinin daşıyıcısı olan H.Əliyev üçün Novruz bayramı ilk növbədə milli-mənəvi dəyər idi. Milli-mənəvi dəyərlər isə milli ideologiyanın tərkib hissəsidir. Milli ideologiya olmadan dövlət olmaz. Buradan aydın olur ki, H.Əliyev Novruzu etnokulturoloji hadisə kimi dövlətçilik ənənəsinin, milli ideologiyanın mühüm tərkib hissəsi sayırdı.

Novruz bayramının etnokulturoloji semantikası onun ideoloji mahiyyəti və gücü ilə sıx bağlıdır. Bayramın tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, bu bayram sanki bir milli ideoloji sistem kimi ona qarşı olan ideoloji sistemlərlə mübarizə aparmış və maraqlıdır ki, həmin mübarizələrin hamısından qalib çıxmışdır. Bu cəhətdən S.Rzasoyun bir fikri diqqəti cəlb edir. O yazır: "Novruz bayramı tarixinə görə ilkin mifoloji-kosmoqonik görüşlərlə bağlıdır. Mifoloji düşüncənin parçalanaraq tarixi düşüncəyə keçidi zamanı əski dinlərə transformasiya olunmuş, daha sonrakı inkişafında müxtəlif səmavi və qeyri-səmavi dinlər, dini-ideoloji görüşlərlə qovuşmuşdur. Bu baxımdan, Novruz bayramı aşağıdakı din və dini-mifoloji dünyagörüşlərini özündə birləşdirir:

1. Qədim türklərin şamanizm dünyagörüşü;
2. Qədim və erkən orta əsr türklərinin tanrıçılıq dini;
3. Qədim Azərbaycan və İran xalqlarının zərdüştilik dini;
4. İslam dini və onun müxtəlif təriqət və məzhəbləri;
5. Xristian türk xalqlarının simasında xristianlıq dini;

6. İudaist türk xalqlarının (əsasən tarixi xəzərlərin və onların çağdaş törəmələrinin) simasında musəvilik – iudaizm dini.

7. İki milyona yaxın buddist türklərin simasında buddizm dini və s.” [197, s. 90].

S.Rzasoyun bu yanaşmasında Novruz bayramının ideoloji mahiyyəti və tarixi eninə-uzununa olmaqla, demək olar ki, bütün ideoloji çoğrafiyası baxımından əhatə olunmuşdur. Belə fikirləşirik ki, Novruzun bütün ideoloji gücü, onun müxtəlif ideoloji sistemlərlə qarşılaşarkən əriyərək yox olmaması, şəkil dəyişərək yeni şəraitə uyğunlaşması, müxtəlif transformasiyalarla özünü qoruması bu bayramın məhz mifologiya ilə bağlılığından irəli gəlir. Novruz mifdən başlanan bayram olduğu üçün öz tarixini fasiləsiz şəkildə yaşaya və yaşada bilmişdir. Burada mifin rolu son dərəcə mühüm və əvəzedilməzdir.

Mif, mifologiya maya, rüşeym, toxumdur. Toxum elə bir şeydir ki, uzun müddət qoruna bilir və şərait olduqda dərhal cücərərək pöhrələnir. Novruz bayramı da öz gücünü, mayasını, genetikasını mifdən aldığı üçün mif ona daim yaşam gücü vermiş, ölməyə qoymamışdır. Hər bir insanı yaşadan genetik güc olduğu kimi, mif də Novruzun genetik gücüdür. Müxtəlif dinlərlə qarşılaşan Novruz onlarla mübarizədə ona görə yaşaya bilmişdir ki, öz gücünü özündən, öz bətnində gəzdirdiyi mifik toxumdan, mifoloji potensiyadan almışdır.

Göründüyü kimi, S.Rzasoy Novruz mərasim kompleksində qədim türklərin şamanizm dünyagörüşünün, qədim və erkən orta əsr türklərinin tanrıçılıq dininin, qədim Azərbaycan və İran xalqlarının zərdüştilik dininin, İslam dini və onun müxtəlif təriqət və məzhəblərinin, xristian türk xalqlarının simasında xristianlıq dininin, iudaist türk xalqlarının (əsasən tarixi xəzərlərin və onların çağdaş törəmələrinin) simasında musəvilik – iudaizm dininin, iki milyona yaxın buddist türklərin simasında buddizm dininin təzahürlərinin olduğunu söyləyir. Müəllifin bu yanaşmasının həqiqəti ilk növbədə Novruz bayramının etnokulturoloji coğrafiyasının genişliyi ilə təsdiq olunur. S.Rzasoy, göründüyü kimi, xristian türk xalqlarında da, iudaist türk xalqla-

rında da, buddist türklərdə də Novruz bayramından danışır. Əlbəttə, məsələ heç də Novruz bayramının həmin türk xalqlarında məhz Novruz adı altında qeyd olunması ilə bağlı deyildir. Məsələnin mahiyyəti Novruzun etnokulturoloji hadisə kimi türkün milli ruhunun ayrılmaz parçası olması və türklərin xristianlığı, iudaizmi, yaxud buddizmi qəbul edərkən bu ruhu yeni dinə, yeni şəraitə, yeni ideologiyaya müxtəlif adlar altında uyğunlaşdıra bilmələri ilə bağlıdır. Yəni diqqətlə yanaşdıqda müxtəlif türk xalqlarının yaz bayramlarında "Novruz" atxetip və atributlarını müşahidə etmək mümkündür.

Novruzun bütün etnokulturoloji gücü onun xalqın həyatı, məişəti və mənəviyyatı ilə ayrılmaz dərəcədə bağlılığından doğur. M.Təhmasib yazır: "Novruz bayramı öz mərasimləri ilə birlikdə zaman-zaman Azərbaycanda hakim kəsilmiş dinlərin hamısından çox sadə təsərrüfat bayramı, yəni qışın yola salınması, yazın qarşılanması mərasimi olmuşdur. Məhz elə buna görədir ki, xalqımız müxtəlif dinlərin, məzhəblərin, siyasi sistemlərin, ayrı-ayrı hökmdarların təsis etdikləri onlarca bayramları, mərasimləri unutmuş, bunu isə insanı əməyə, zəhmətə, maddi nemətləri yaratmağa çağıran təsərrüfat bayramı kimi əsrlər boyu yaşatmış, indi də hər il həvəslə gözləyir, hörmətlə qarşılayır, xüsusi bir məhəbbətlə icra edir" [214].

Alimin bu fikrindən məlum olur ki, Novruz bayramının minilləri aşaraq yaşaya bilməsinin məhz etnokulturoloji səbəbləri vardır. Bu bayram ilk növbədə təqvim hadisəsidir, qışın yola salınması və yazın qarşılanması mərasimidir. Qışla yazın mübarizəsi insan düşüncəsinin ən ilkin, hakim şüur hadisəsidir. Qədim insanlar buna xeyirlə şərin, yaxşılıqla pisliyin, işıqla qaranlığın mübarizəsi kimi baxmışlar. Xeyir-şər, yaxşı-pis, isti-soyuq... bütün bu qarşıdurmalar ibtidai insanın dünyadan duyduğu, qavradığı, anladığı ilk şeylərdir. Bir uşağın ağ lövhəni andıran yaddaşına yazılan ilk hərflər, sözlər onun heç vaxt yadından çıxmadığı kimi, ibtidai insanın yaddaşına onu əhatə edən dünyadan ilk dəfə yazılanlar da xeyir-şər, yaxşı-pis, isti-soyuq, acı-şirin və s. bu kimi şeylərdir. Novruz bayramının bü-

tün məna və mahiyyətində də xeyirlə şərin, isti ilə soyuğun, yaxşı ilə pisin mübarizəsi durur. Bax buna görə də Novruz əsrlər, minillər boyunca xalqın yaddaşında günümüzə qədər yaşamaqda davam etmişdir.

Novruz bayramının etnokulturoloji semantikası, o cümlədən etnopsixoloji mahiyyəti haqqında maraqlı fikirlərə prof. C.Qasımovun Novruz bayramının sovet dönəmində repressiyasından bəhs edən məqaləsində rast gəlirik. Müəllif həmin repressiyalar haqqında yazır: "XX əsrin əvvəllərində – 30-cu illər stalinizm repressiyaları dövründə milli mədəniyyətimiz bütövlükdə repressiyalara, bir çox hallarda məhvə məruz qaldığı kimi, bu qanlı təqiblər Novruz bayramından da yan keçmədi. Həmin dövrdə "Novruz" bayramının keçirilməsi qadağan edildi. Lakin bu bayrama islam dininin qalığı kimi baxan bolşevizmin bütün cəhdlərinə baxmayaraq, onu xalqın yaddaşından silə bilmədi. Öz tarixi ənənələrinə sadiq qalan xalq bu mərasimin meydanlarda olmasa da, mənzillərdə keçirilməsinə nail oldu" [160, s. 14].

Prof. C.Qasımovun tarixi faktlara və sənədlərə əsaslanan bu fikri Novruz bayramı ilə bağlı bəzi "əks fikirlərin" üzərinə də işıq salır. Çünki biz tez-tez belə məlumatlarla qarşılaşırıq ki, sovet hakimiyyəti zamanında Novruz bayramı heç bir təqibə məruz qalmamışdır. Bu zaman əksəriyyət belə bir fakta istinad edir ki, "biz uşaq vaxtı öz kəndimizdə bu bayramı necə lazımdır keçirirdik. Tonqal qalayırdıq, od üstündən tullanırdıq, yumurta döyüşdürürdük, cürbəcür oyunlar oynayırdıq və s.". Yəni sovet hökuməti bayramın keçirilməsinə heç bir yasaq, qadağa-filan qoymamışdır. Əlbəttə, bunu deyənlərin hamısı öz bayram xatirələrinə istinad edirlər. Lakin onlar bu zaman sovet hökumətinin Novruz bayramı ilə bağlı nəyi qadağan etdiyini bilmir, yaxud nəzərə almırlar. C.Qasımovun dediyi kimi, sovet hökuməti Novruz bayramını meydanlardan evlərə, mənzillərə sıxışdırdı. Onu dövlətin qeyd etdiyi rəsmi-siyasi bayram statusundan çıxarıb, məişət səviyyəsində qeyd olunan bayrama çevirdi. Məsələnin bütün mahiyyəti bununla bağlıdır. Sovet hökuməti Novruzu bir bayram kimi xalqın əlindən tam şəkildə ala bilməsə də, onu

milli dövlətçiliyin ifadəsi olan bayram olmaqdan çıxardı və buna cəhd edənlərin hamısını qanlı repressiyalara məruz qoydu.

Novruz bayramının etnokulturoloji və etnopsixoloji mahiyyəti "Sovet ideologiyasının Novruz bayramını xalqın yaddaşından tam şəkildə silməyə, bu bayramı yox etməyə nəyə görə, hansı səbəblərdən gücü çatmadı?" sualı ilə bağlıdır. Novruzun etnokulturoloji gücünə tam şəkildə qalib gələ bilməyən sovet ideoloqları onun, heç olmasa, məhəlli səviyyədə qeyd olunan "xalq adət-ənənəsi" şəklində yaşamasına dözməli oldular.

C.Qasımov yazır: "1920-ci illərin axırı və 30-cu illərin əvvəllərində min illərlə xalqın yaddaşında kök salmış "Novruz" bayramı da din pərdəsi altında yasaq edilsə də, illər boyu küçə və meydanlarda böyük ruh yüksəkliyi ilə keçirilən bu milli bayramı xalq artıq gizli olaraq, qapalı şəraitdə, lokal bir məkanda – evində keçirməyə başladı. Bunu bilən dövlət məmurları evlərdə də bu tədbirin keçirilməsini qadağan etdi. Bütün qadağalara, təqib və təzyiqlərə baxmayaraq, xalq əcdaddan transfer edilən bu bayramın unudulmasına imkan verməsə, onu qoruyub saxlaya bildi. Başqa sözlə, nə bolşevik təbliğatı, nə də hüquq-mühafizə orqanlarının gördüyü tədbirlər illərlə gendə köklənmiş "Novruz"u yaddaşlardan birdəfəlik silə bilmədi, sadəcə, bu bayramın məkanı daraldı, küçədən, meydandan çıxaraq, evlərə, ürəklərə daxil oldu" [160, s. 19-20].

C.Qasımov söz gedən məqaləsində bizim tədqiqatımıza bilavasitə dəxli olan "Qanlı repressiya üsulları ilə işləyən, milli düşüncənin ən xırda təzahürlərinə görə insanları divara söykəyib güllələyən sovet-bolşevik ideologiyasının Novruz bayramı ilə mübarizədə, əslində, məğlub olmasının səbəbi nə idi?" [160, s. 20] sualına aydınlıq gətirir.

Müəllif bu sualın cavabını "Novruz" arxetipinin xalqın düşüncəsinin ən dərin qatlarında axtarır. O yazır: "1930-cu illərin sərt qadağaları, zorakı sistem "Novruz"un meydan mərasimlərini müvəqqəti zaman kəsiyində sıradan çıxarsa da, bu milli bayramı bütövlükdə yaddaşdan silə bilmədi. Əslində, bu, mümkün də deyildi. Novruz bayramı xalqın qan-gen yaddaşı

ilə bağlıdır. Bu bayram tarixən türk etnosunun təşəkkül və formalaşma prosesinin zəruri ünsürü, əsas tərkib materiallarından biri olduğu üçün bir xalq olaraq ümumtürk-oğuz kütləsindən diferensiasiya edən Azərbaycan xalqının etnopsixoloji yaddaşının üzvi elementidir. Başqa sözlə, Novruz qədim Azərbaycan türkünün yaddaşına kənardan gətirilməmiş, etnosun fiziki-psixoloji təcrübəsinin içindən inkişaf edərək mentalitet sisteminin zəruri, ayrılmaz struktur səviyyəsinə çevrilmişdir" [160, s. 14].

Bizcə, C.Qasımovun bu fikri Novruz bayramının etnokulturoloji semantikası, yəni etnik mədəniyyət sistemində yeri, rolu və funksiyasının üzərinə gur işıq salır. Novruzun etnokulturoloji gücü, heç şübhəsiz ki, onun etnopsixoloji düşüncə sistemində tutduğu yerin möhkəm olması, Novruz arxetipinin milli şüurda sağlam, bütöv, möhkəm etnopsixoloji məna platformasına malik olması ilə müəyyənləşir. Bu da Novruz bayramının milli yaddaş sistemindəki tarixini, sözün hərfi mənasında, əbədiləşdirmişdir. Biz Novruzun milli ideologiyamızın mühüm tərkib hissəsinə çevrildiyi müasir milli şüurumuzdan onun tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, Novruz milli şüur və etnokulturoloji sistemdə öz varlığını heç vaxt durdurmamış, daim bizim tariximizdə, mədəniyyətimizdə, həyatımızda və düşüncəmizdə var olmuşdur.

C.Qasımovun yuxarıdakı fikrində "ümumtürk-oğuz kütləsindən diferensiasiya edən Azərbaycan xalqının etnopsixoloji yaddaşına" da vurğu yapılmışıdr. Müəllif bununla çox mühüm bir mətləbi diqqətə çatdırır və göstərir ki, Novruz Azərbaycan etnokulturoloji tarixinin epoxal hadisəsidir. O, iki epoxanı qabardır:

1. Azərbaycan xalqının ümumtürk-oğuz tarixi;

2. Azərbaycan xalqının ümumtürk-oğuz kütləsindən diferensiasiya etdikdən sonrakı tarixi.

Müəllifə görə, Novruz bu tarixlərin hər ikisində milli yaddaşın üzvi tərkib hissəsidir. Bu cəhətdən, C.Qasımovun yuxarıdakı fikrində Novruz bayramının Azərbaycan xalqının etnopsixoloji yaddaşına kənardan gətirilməməsi, "etnosun fiziki-psixoloji təcrübəsinin içindən inkişaf edərək mentalitet sistemi-

nin zəruri, ayrılmaz struktur səviyyəsinə çevrilməsi" haqqındakı tezisi etnokulturoloji baxımdan xüsusi əhəmiyyət kəsb edən konsepsiyadır.

Məlumdur ki, Novruz təkcə Azərbaycan xalqı tərəfindən deyil, çox geniş etnik-mədəni coğrafiyada qeyd olunan bayramdır. Biz tez-tez bu bayramın Azərbaycan xalqının öz bayramı olması, yaxud mədəniyyətimizə kənardan (irandilli xalqlardan) daxil olması haqqında mübahisələrlə qarşılaşırıq. Bizcə, C.Qasımovun Novruzun Azərbaycan etnosunun fiziki-psixoloji təcrübəsinin içindən inkişaf edərək mentalitet sisteminin zəruri, ayrılmaz struktur səviyyəsinə çevrilməsi haqqındakı fikri bu mübahisələrdə nəzərə alınmalı olan çox ciddi konseptdir. Əlbəttə, öz tədqiqatlarında elmi obyektivliyin sərhədlərini dəqiq şəkildə qoruyan C.Qasımov bu fikri ilə Novruz bayramının digər xalqlara da aidliyini qətiyyən inkar etmir. Məsələnin etnokulturoloji mahiyyəti tamamilə başqa cürdür.

Prof C.Qasımov öz tədqiqatında Novruz bayramının milli düşüncə sistemində, etnokultuoloji yaddaşda, etnopsixoloji dəyərlər sistemində niyə bu qədər dərin köklər saldığını təhlil etmişdir. Müəllifin təhlili, əslində, Novruz bayramının bir təqvim bayramı olması konsepti üzərində qurulmuşdur.

Əlbəttə, bizim bu fikrimizə anındaca etiraz oluna bilər ki, Novruz bayramının təqvim bayramı olması haqqında hamının bildiyi məlumat niyə yeni bir konsept olsun ki? Məsələ də elə bununla, başqa sözlə, C.Qasımovun Novruzun təqvim bayramı olması haqqındakı ümumi bir bilgini elmi konseptə çevirə bilməsi ilə bağlıdır.

C.Qasımovun Novruz bayramına yanaşmasına görə, ortaq coğrafiyada yaşayan xalqların hamısının yazın gəlməsi haqqında mifoloji təsəvvürləri, demək olar ki, üst-üstə düşür. Ortaq coğrafiya ortaq təbii şərait və bundan irəli gələn ortaq təqvim görüşləri deməkdir. Həmin görüşlər başdan-başa mifoloji təsəvvürlərə əsaslanır. Bu təsəvvürlər məzmun baxımından qış və yazı təmsil edən obrazlar arasında mübarizəni əks etdirir. C.Qasımova görə, ortaq coğrafiyada yaşayan bütün xalqların

yazın gəlişi, qışın gedişi ilə bağlı özlərinə məxsus mifik təsəvvürləri olmuşdur. Sonradan bu ortaq təsəvvürlər Novruz bayramında bir-birinə qovuşaraq nəhəng bir təqvim mərasimi kompleksinə çevrilmişdir. Bu yanaşmanı o fakt ciddi şəkildə təsdiq edir ki, ortaq bir coğrafiyada Novruz bayramını qeyd edən xalqların keçirdiyi bu mərasimdə ortaq, üst-üst düşən, hamı üçün eyni olan cəhətlər olduğu kimi, bir-birini təkrarlamayan milli cəhətlər də vardır. Novruz bayramını hər bir xalq, o cümlədən Azərbaycan xalqı üçün milli, doğma edən də elə bu təkrarolunmaz cəhətlərdir. Başqa sözlə, ortaq Novruz coğrafiyasında yaşayan heç bir xalq hökm verə bilməz ki, bu bayram yalnız ona məxsusdur. Məsələn, Azərbaycan Novruz bayramında o qədər məhəlli inanc, adət-ənənə vardır ki, həmin ənənələr digər xalqların Novruz ənənələrində yoxdur. Yəni Novruz bayramı (mərasim kompleksi) onu qeyd edən Şərq xalqlarının hər birinin, o cümlədən böyük ölçüdə Azərbaycan xalqının töhfəsi ilə yaranmış nəhəng mədəniyyət hadisəsidir.

C.Qasımov bayramın etnopsixoloji mahiyyəti ilə bağlı bir sıra ciddi elmi fikirlər söyləmişdir. Həmin fikirlər Novruz bayramının etnokulturoloji mahiyyəti baxımından əhəmiyyət kəsb etdiyi üçün onları burada geniş şəkildə təhlil etməyi məqsədəuyğun hesab edirik.

Alimə görə: "Novruz, sadəcə olaraq, bir bayram yox, Azərbaycan xalqının ritual-mifoloji yaddaşının funksional formulu, mifik-kosmoloji düşüncə ilə yaşayan türk etnosunun gerçəkliyə münasibətinin etnopsixoloji mexanizmidir" [160, s. 20].

C.Qasımovun bu fikrindən aşağıdakı qənaətləri hasilə gətirmək mümkündür:

a) Novruzun milli mədəniyyət sistemində rolu sadəcə bir bayram olmaqla bitmir. Burada daha dərin məsələlər vardır.

b) Müəllif Novruzu "Azərbaycan xalqının ritual-mifoloji yaddaşının funksional formulu" adlandırır. "Funksonal formul" bir termin kimi birbaşa milli şüurun funksiyası, dinamik xüsusiyyətləri ilə bağlıdır. Yəni buradan aydın olur ki, Novruz bayramı sadəcə olaraq təqvimin müəyyən bir kəsimində qeyd olu-

nan kütləvi mədəniyyət hadisəsi yox, xalqın şüurunda daim hərəkətdə olan düşüncə mexanizmidir. Başqa sözlə, Novruz özünü bayramdan bayrama göstərən, yaxud insanların yadına bayramdan-bayrama düşən hadisə yox, xalqın şüurunda özünü fasiləsiz şəkildə göstərən etnokulturoloji fenomendir. Əlbəttə, bu, o demək deyildir ki, insanlar hər zaman, yay-qış, gecə-gündüz ancaq Novruz haqqında fikirləşmişlər. Yox, məsələnin qoyuluşu bu qədər primitiv deyildir. Məsələnin mahiyyəti Novruzun möhtəşəm təqvim hadisəsi kimi xalq təqviminin digər əlamətdar (mənadaşıyıcı) hadisələri ilə sıx bağlı olması ilə şərtlənir. Yəni Novruz xalqın zaman düşüncəsinin hakim formuludur. Qışdan çıxıb yazı-yazı tarlada, əkin-biçin sahələrində çalışan, mal-heyvan bəsləyən ənənəvi Azərbaycan insanının il anlayışı Novruzla başlanıb Novruzla tamamlanırdı. Onun həyat ritmi Novruzda öz əksini tapan humanitar-ekoloji ideyalarla müəyyənləşirdi. Novruzla yeni ilin ritmini başlayan ənənəvi azərbaycanlı növbəti Novruza qədər onun qarşısında bir ata, bir ana, bir ağsaqqal, bir ağbirçək və s. kimi duran vəzifələrin hamısının öhdəsindən gəlməli idi ki, yeni Novruzu üzüağ qarşılaya bilsin. Özünü yeni Novruza qədər maddi və mənəvi baxımdan salamat çatdırmaq, yeni Novruzu qarşılamaq hər bir ənənəvi azərbaycanlının həyatının mənası idi. Bu cəhətdən, C.Qasımovun Novruzu "Azərbaycan xalqının ritual-mifoloji yaddaşının funksional formulu" adlandırması azərbaycanlı milli şüurunun tarixi etnokulturoloji reallığını ifadə edir.

c) Müəllifin Novruzu "mifik-kosmoloji düşüncə ilə yaşayan türk etnosunun gerçəkliyə münasibətinin etnopsixoloji mexanizmi adlandırması" da elə yuxarıda söylədiyimiz mənaları əks etdirir.

C.Qasımov yazır: "Novruz bayramı əski türkün məkan-zaman haqqında bütün görüşlərinin yaddaş modeli və bu modelin funksional sistemidir" [160, s. 20].

Göründüyü kimi, müəllifin bu yanaşmasında Novruz bayramı ümumiyyətlə dünya modeli, yəni dünya haqqında təsəvvürlər sistemi kimi səciyyələndirilmişdir. Əlbəttə, Novruz

bayramı Azərbaycan insanının dünya haqqında ənənəvi təsəvvürlər sistemini inikas edir. Buna heç bir şübhə yoxdur. Ancaq C.Qasımovun "əski türkün məkan-zaman haqqında bütün görüşlərinin yaddaş modeli", başqa sözlə dünya modeli adlandırması bu bayramın etnik düşüncə və mədəniyyət sistemində çox böyük rola malik olduğunu göstərir.

Dünya modeli haqqındakı tərifləra nəzər salaq. V.N.Toporov yazır: "Dünya modeli ən ümumi şəkildə konkret bir ənənə kontekstində dünya haqqındakı bütün dəyərlərin müxtəsərləşdirilmiş və sadələşdirilmiş təsviri kimi müəyyən olunur. Modeli təsvir olunan "dünya" anlayışının özünü insan və onun mövcud olduğu mühitin qarşılıqlı münasibətləri kimi başa düşmək məqsədəuyğundur" [302, s. 161].

Alimin yanaşmasından görünür ki, dünya modeli ümumi halda hər hansı bir xalqın mifoloji-epik ənənəsində dünya haqqında təsəvvürlərin sadə bir şəkildə təsviridir. Həmin təsvirdə insanla dünyanın qarşılıqlı münasibətləri də öz əksini tapır. Biz V.N.Toporovun bu tərifinə əsaslanıb Novruz haqqında təsəvvürlər sistemini həm də dünya modeli hesab edə bilərikmi? Bizcə, edə bilərik. Novruz haqqında miflərə, əfsanələrə nəzər saldıqda görürük ki, burada Azərbaycan insanının dünya haqqında, demək olar ki, bütün təsəvvürləri öz əksini tapmışdır. Ən başlıcası, bu təsvir-təsəvvürlər modeli donmuş təsvir yox, dinamik hərəkət modelidir. Yəni burada insanla təbiət arasında qızğın, canlı münasibətlər modelləşmişdir.

A.Y.Qureviç "dünya modeli" anlayışını gerçəkliyi qavramanın zaman, məkan, dəyişmə, səbəb, tale, say, hiss olunanın fövqəlhissi olana münasibəti, təkin tama münasibəti kimi universal anlayışların öz aralarında birləşərək yaratdıqları "koordinatlar şəbəkəsi" kimi səciyyələndirmişdir [261, s. 30].

Alimin bu tərifində diqqəti cəlb edən dünya modelinin "koordinatlar şəbəkəsi" funksiyasıdır. Bizcə, A.Y.Qureviçin dünya modelinin "koordinatlar şəbəkəsi" olması haqqındakı fikri V.N.Toporovun dünya modelinin insanla dünya arasındakı münasibətləri əks etdirməsi haqqındakı fikri ilə üst-üstə düşür.

“Koordinat” sözü məkani anlayış olub, təqribən, istiqamətin göstəriciləri mənasındadır. Dünya modelinin “koordinatlar şəbəkəsi” olması o deməkdir ki, ənənəvi düşüncə ilə yaşayan insanın dünya modeli onun məkan-zamandakı hərəkətlərini müəyyənləşdirən proqramdır. Ənənəvi insan dünya modelindəki koordinatlar əsasında məkan-zamanda öz yerini və bütün başqalarına olan münasibətini müəyyənləşdirir. Dünya modelinin bu mənasına əsaslanıb, Novruz haqqında təsəvvürlər sistemini dünya modeli hesab etmək olarmı? Bizcə, belə hesab etmək mümkündür. Hərfi mənası “yeni gün” Novruzla insanın təzə ildəki yeni həyatı başlanır. Bu yeni həyatda onun bütün vəzifələri insana qabaqcadan məlumdur. Buradan belə bir qənaətə gəlmək olar ki, Novruz haqqında təsəvvürlər sistemi də insanın Novruzla başlanan və bir il ərzində davam edəcək yeni məkan və zamandakı bütün hərəkətlərinin koordinatlar şəbəkəsidir.

Mifopoetik dünya modelini “dünyanın obrazı kimi bir işarələr sistemi” adlandıran C.Bəydili (Məmmədov) yazır: “Mifoloji dünya modelinin özülündə ikili qarşıdurmalar (binar oppozisiyalar) sistemi dayanır ki, kifayət qədər sayda olan həmin qarşıdurmalar da əsas etibarilə məkan və zamanla bağlıdır” [79, s. 34].

Göründüyü kimi, müəllif dünya modelini dünyanın obrazlar vasitəsi ilə ifadə olunan işarələr sistemi kimi səciyyələndirir. C.Bəydilinin (Məmmədov) bu fikri Novruz haqqındakı təsəvvürlər sistemini dünya modeli kimi qəbul etməyə imkan verir. Novruz bayramı ilə bağlı çoxsaylı inanc mətnləri, əfsanələr buna çoxlu nümunələr verir. Novruz bayramının bütün mərasimi obrazlarının hamısı təbiəti təsvir edir. Keçəl, Kosa qışla bağlı olduğu kimi, keçi və s. obrazlar yazı təmsil edir. Eləcə də Novruz oyun və tamaşalarındakı çoxsaylı obrazlar da yenə də qışı və yazı təmsil edir.

C.Qasımovun Novruzla bağlı növbəti fikrində deyilir: “Yaddaş hərəkətə gəlməklə etnosu yaşadır: etnos yaddaş formulları əsasında funksionallaşır – mövcudluğunu qoruyur və inkişaf etdirir” [160, s. 20].

Biz bu fikri tam şəkildə təsdiq edirik. Novruz başdan-başa yaradılışla bağlı bayramdır. Köhnə dünya dağılır və onun əsasında yeni dünya qurulur. Yeni dünyanın sxemi etnosun yaddaşında daim yaşayır. Beləliklə, etnos Novruz bayramı vasitəsilə özünü hər dəfə yenidən yaradır.

C.Qasımov yazır: "Etnosun fiziki-mənəvi təcrübəsinin bütün aksioloji dəyərləri ilkin kökdən başlayıb, bütün dövrlər (siyasi, ideoloji, dini epoxalar) boyunca Novruza konsentrasiya olunmaqla onu akkumulyasiya mənbəyinə – etnoenergetik sistemə çevirir" [160, s. 20].

Alimin bu çox dəyərli fikri iki tezisə əsaslanır. Birinci tezisə görə, Novruz bayramı elə bir etnokulturoloji sistemdir ki, xalqın ilk tarixdən başlanmaqla bütün məna daşıyıcı dəyərləri fasiləsiz şəkildə Novruz bayramında cəmlənmişdir.

Bu, həqiqətən, belədir. Novruz bayramının tarixi ilə məşğul olan bütün tədqiqatçılar təsdiq edirlər ki, Novruz bayramı rituallarında, obrazlar sistemində, bayramla bağlı epik mətnlərdə müxtəlif dini-ideoloji sistemlərin izlərinə açıq şəkildə rast gəlinir. Yəni Novruz bayramı bütün tarixi epoxaların izlərini özündə cəmləşdirmişdir və bu epoxaların içərisində tarixən ən qədimi mif epoxasıdır.

Prof. H.İsmayılov Novruz bayramının dörd inkişaf mərhələsindən bəhs etmişdir. Bu mərhələlərin başlanğıcında mif mərhələsi durur:

"1. Mif mərhələsi;
2. Ritual mərhələsi;
3. Mərasim mərhələsi;
4. Bayram mərhələsi" [136, s. 3].

Qeyd edək ki, mifoloq alimlər Mirəli Seyidov da, Məhəmməd Tantəki də Novruz bayramının mifoloji görüşlərlə bağlılığını təsdiqləmişlər. Mirəli Seyidov Novruz bayramının ən əski dünyagörüşü, mifoloji düşüncə, xüsusilə ilkin stixiyalar olan od, su, ağac və s. ünsürlərlə bağlı olduğunu göstərmişdir [207]. M.Tantəkin yazır: "Novruz bayramının kökü qədim in-

sanın təbiətin ölüb-dirilməsi haqqındakı ibtidai animistik görüşlərinə gedib bağlanır" [212, s. 53].

Mifdən başlanan Novruz sonrakı epoxalarda qarşılaşdığı müxtəlif dinlər, adət-ənənələrlə mübarizə etmiş, özünü qorumuş və yaşamaq üçün onlara uyğunlaşmışdır. Bütün bunlar isə xalqımızın tarixi deməkdir. Beləliklə, uyğunlaşma prosesində xalqımızın milli-mənəvi dəyərlər sisteminin mənalı elementləri Novruz bayramına qovuşmuşdur.

2. C.Qasımovun ikinci tezisinə görə, Novruza konsentrasiya olunan dəyərlər onu etnoenergetik sistemə çevirmişdir.

"Etnoenergetik sistem" anlayışı hərfi mənada etnosun enerji sistemi deməkdir. Yəni hər bir etnosun yaşam gücünü özündə əks etdirən enerji sistemi var və C.Qasımova görə, Novruz belə bir etnoenergetik sistemdir.

Bizcə, müəllifin bu yanaşması ilə tam razılaşmaq olar. Etnoenergetik sistem etnosun öz gücünü aldığı yaşam qaynağıdır. Novruz, sözün həqiqi mənasında, belə bir yaşam qaynağıdır. Xalqın ilin sonuna doğru tükənən gücü onun məhz Novruzdan aldığı enerji ilə yenidən bərpa olunur. Novruzun gəlişi ilə xalqa mənəvi güc, yaşam enerjisi, həyat ruhu gəlir. Qışın zülmündən bezmiş insan yazın gəlişi ilə yenidən dirçəlir və bu dirçəlişin simvolu Novruzdur.

C.Qasımov yazır: "Vaxtaşırı (ritmik olaraq) Novruz bayramını keçirən etnos qapalı-dövrəvi ritmlə ondan keçməklə hər dəfə özünü etnoenergetik arxetiplərlə təchiz edir..." [160, s. 21].

Göründüyü kimi, Novruz bayramı Azərbaycan xalqını onun bütün tarixi boyunca həyat enerjisi, yaşam gücü ilə təmin etmişdir. Elə günü bu gün də insanlar Novruzun gəlişini ümid hissi ilə qarşılayırlar. Novruz gələndə insanların qəlbində, düşüncəsində xoş gələcək haqqında ümidlər baş qaldırır.

Prof. C.Qasımov özünün Novruz konsepsiyası haqqındakı fikirlərini aşağıdakı kimi yekunlaşdıraraq, Novruz bayramı ilə bağlı mühüm kulturoloji məsələyə, yəni bolşeviklərin Novruz bayramını xalqın yaddaşından niyə tam silə bilməmələrinə belə aydınlıq gətirir: "Əgər türk etnosu bu arxetiplərlə vax-

taşırı təchiz olunmasa idi, o, tarixin girdabından sağlam, strukturyaradıcı, dünyaqurucu etnos və onun mükəmməl milli-siyasi, mədəni-tarixi paradiqmaları halında çıxa bilməzdi. Bayramın bu mahiyyətinə vara bilməyən bolşevik ideoloqları Novruzla mübarizə apararkən, əslində, onun özü ilə yox, Don Kixot real düşmənlər əvəzinə yel dəyirmanı ilə vuruşduğu kimi, onun dekorasiyası ilə vuruşurdular. Çünki Novruz etnopsixoloji sistemini (etnogenetik enerjini) təşkil edən funksional hərəkət arxetiplərinin əsil mövcudluq məkanı zahiri adət-ənənə yox, Azərbaycan xalqının daim canlı etnik yaddaşı idi. Bayramı, onun zahiri adət-ənənələrini yaradan və təşkil edən etnik yaddaşdakı funksional sxem idi. Bolşeviklər bayramı küçədən yığışdırsalar da, xalq öz yaddaşındakı sxem əsasında onu gizlində, «pərdə arxasında» yenidən yaradırdı. **Yenidən yaratma, dağılmış sistemi yenidən qurma isə Novruz bayramının funksional semantikasını təşkil edir"** [160, s. 21].

Beləliklə, aydın olur ki, Novruz bayramının Azərbaycan etnokulturoloji sistemindəki yeri onun milli yaddaş funksiyası ilə müəyyənləşir. Novruz etnokulturoloji baxımdan milli yaddaş funksiyasını yerinə yetirir. Onun bu funksiyası passiv yaddaş hadisəsi deyildir. Novruz etnik mədəniyyətin funksional formulu, yəni etnosun özü özünü vaxtaşırı (ritmik olaraq) yaratma mexanizmidir.

Qeyd edək ki, prof. H.İsmayılov Novruz bayramının etnokulturoloji xüsusiyyətlərindən danışarkən onun yaradılış fəlsəfəsi ilə bağlı olduğunu göstərmişdir. Alim yazır: "Novruz – dünyanın və insanın yaradılış bayramıdır. Onun epoxaları, xalqları, dinləri, qitələri əhatə edən kulturoloji-fəlsəfi əzəməti, milli böyüklüyünün əsasında varlıq aləminin yaradılışı haqqında ilkin mifoloji-kosmoqonik konsepsiya durur. Novruz özünün qlobal məkan və zaman coğrafiyasında heç vaxt ilkin yaradılış fəlsəfəsindən məhrum olmamış, dünyanın harasında, tarixin hansı dönəmində olursa-olsun, dünyanın və insanın varlığını təzələmiş, yenidən yaradaraq, yox olmaqdan qorumuşdur. Bu cəhətdən Novruz bayramı milli fəlsəfəsinə, kosmik mahiy-

yətinə görə insan və onun dünyasının yaradılış mexanizmidir. Cəmiyyətin dialektik hadisə kimi mövcudluğunun, inkişaf və təkamülünün üsuludur" [137].

H.İsmayılovun bu fikrindən məlum olur ki, Novruz bayramı etnokulturoloji sistem və onun əsasında duran düşüncənin ən mühüm hadisəsidir. Çünki Novruz insan və onun dünyasının yaradılış mexanizmidir. Alimə görə, Novruz bayramının bütün "kulturoloji-fəlsəfi əzəməti" məhz yaradılışı ideyası ilə bağlıdır. Doğrudan da, Novruz mərasim kompleksinin bütün elementləri yaradılışı simvolizə edir. Qışdan yaza keçid, həmin keçidlə bağlı oyun və tamaşalar, bayrama aid əşyalar və s. hamısı yaradılışla bağlı rəmzi məna kəsb edir. İnsan onu köhnəliyə, pisliyə bağlayan hər bir şeydən qurtulur. Novruz bayramının əsas atributlarından olan tonqalın özü odla yenidən yaradılışı ifadə edir. Axır çərşənbə tonqalının üstündən tullanan insanlarda belə bir inam olur ki, bu zaman onları köhnəliklə bağlayan pis nə varsa – hamısı yanıb kül olur və insan yenidən yaradılır.

H.İsmayılovun yuxarıdakı fikrindən məlum olur ki, Novruzun yaradılış ideyası birbaşa "mifoloji-kosmoqonik konsepsiya" ilə bağlıdır. Bu, həm də Novruzun mifik köklərə malik olduğunu ortaya qoyur. Novruz haqqında türk mifik təfəkküründə kökündə duran "Ərgənəkon" mifi buna əyani sübutdur.

Tədqiqatçılara görə, "Ərgənəkon" dastanı Novruz bayramı ilə bağlıdır. Təsadüfi deyildir ki, məşhur türk alimi Əbdülxalıq Çayın Novruz bayramından bəhs edən kitabı "Novruz Türk Ərgənəkon Bayramı" adlanır. O, "Ərgənəkon" dastanını "türklərdə Novruzla bağlı görə bildiyimiz ən əhəmiyyətli rəvayət" hesab edir [225, s. 35]. Nəsimi Şərəfxanlıya görə də: "Novruz əski türk mövsüm və milli qurtuluş bayramıdır. Bu bayram min illərin o tayından gələn Ergənəkon bayramının günümüzdə yaşayan izidir" [209, s. 56].

Novruz bayramının "Ərgənəkon" mif-dastanı ilə bağlı olması haqqında Azərbaycan novruzşünaslığında özünə geniş yer tutmuş bu məsələyə aydınlıq gətirmək üçün dastanın özünə müraciət etməliyik. Dastanda deyilir ki, göytürklər tatarlarla

müharibədə məğlub oldular. Hamısı qırıldı, yalnız Elxanın övladlarından Qıyan və Nogüz sağ qaldı.

Müharibədən on gün sonra gecə uşaqlarını alıb at belində qaçdılar. Savaşdan qabaq ordugah qurduqları yerə gəldilər. Burada dəvə, at, öküz və qoyunları qalmışdı. Onları da götürdülər.

Biri o birinə dedi: "Əgər burada qalsaq, düşmənlər bir gün bizi tapacaqlar. Başqa boylara da getmək olmaz, hər tərəf düşməndir. Ən yaxşısı əldən-ayaqdan uzaq bir yerə qaçmaqdır".

Bunlar belə deyib, sürülərini qabaqlarına qataraq dağlara üz tutdular.

Yolda bir dişi Keyik (maral) gördülər. Dalınca getdilər. Keyik dağların üstündən düz bir yerə keçdi. Hər yeri yaxşıca yoxlayıb gördülər ki, gəldikləri yoldan başqa bir yol yoxdur. Bir az da getdilər, geniş çəmənlik bir ölkə gördülər. Burada axar sular, bulaqlar, meyvə ağacları, heyvanlar var idi. Sevindilər, burada məskən saldılar. Qışda heyvanların ətini yeyir, dərisini geyinir, yazda südünü içirdilər.

Burada 400 il qaldılar, o qədər artıb çoxaldılar ki, daha oraya sığmadılar. Başbuğlar məşvərət elədilər, qərara aldılar ki, buradan çıxsınlar. Yol axtardılar, tapmadılar. Dəmirçi Burteçine dedi ki, dağı əridərək çıxmaq lazımdır.

Sonra öyrəndilər ki, buraya gəlmiş bir qurdu qovarkən dəmir, kömür yatağı tapılıb. Qurd isə yatağın yanındakı balaca deşikdən qaçıb. Hamıya vergi qoyuldu: hər kəs bir sıra odun, bir sıra kömür daşıyıb oraya yığdı. Od vurdular. Dağ əridi, yüklü dəvənin keçə biləcəyi yer qədər yer (oyuq) açıldı.

Martın 9-u günü Ərgənəkondan çıxdılar. O gün bayram elədilər. Burteçine əlinə qurd başlı bir bayraq aldı. Tatarlarla yenə savaşdılar, bu dəfə zəfər çalıb qisaslarını aldılar.

Ə r g ə n – sarp, çılpaq, sərt, yalçın, *k o n* isə keçid deməkdir [219, s. 44-45].

Bu mətn özündə başdan-başa mifik yaradılış ideyasını təcəssüm etdirir. Burada mifik düşüncə üçün xarakterik olan kosmosla xaosun mübarizəsi və yeni yaradılışın məhz bu mübari-

zənin nəticəsi olaraq meydana çıxması süjetin ana motivini təşkil edir.

Mətn göytürklərin tatarlarla müharibədə məğlub olması və onların hamısının məhv olması hadisəsi ilə başlayır. Mətnin bu girişi mif mətnləri üçün xarakterik olan giriş motivini özündə əks etdirir. İstənilən mif mətni mövzusundan, süjetindən asılı olmayaraq kosmosla xaosun mübarizəsini inikas edir. Kosmos – nizam, xaos – həmin nizamın dağılmasıdır. Mifoloji mətnlərdə əvvəlcə kosmos xaosla əvəz olunur, daha sonra kosmos yenidən xaos əsasında təşəkkül tapır. Yəni mifoloji mətnlərdə həyat (kosmos) davamedici hadisədir. O, məhv olub, ölümlə (xaos) əvəz olunsa da, birdəfəlik məhv olmur, yenidən yaranır. Və maraqlıdır ki, yeni yaradılış *kosmoqonik toxumdan* təşəkkül tapır. Bütün bunları Ərgənəkon dastanının istər girişində, istərsə də bütöv mətndə müşahidə edə bilirik. Mətnin giriş hissəsində elementlər kosmosla xaosu və kosmoqonik toxumu simvollaşdırır:

Kosmos – göytürklər;

Xaos – tatarlar;

Kosmosun məhvi – göytürklərin hamısının məhv olması;

Xaosun qələbəsi – hakimiyyətin və ölkənin tatarların əlinə keçməsi;

Kosmoqonik toxum – göytürklərdən salamat qalan Elxanın övladları: Qıyan və Nogüz.

Mətnin sonrakı hissəsi göytürklərin kosmoqonik toxum əsasında yenidən təşəkkül tapmalarını təsvir edir. Salamat qalmış iki qardaş qaçır və yeni yurd axtarışına başlayırlar. Rast gəldikləri dişi Keyik (maral) onları yeni bir dünyaya götürür. Onlar dağların arasında əlverişli bir məkana gəlib çıxırlar. Bu məkanda 400 il ərzində böyük bir xalqa çevrilir və qərara gəlirlər ki, əvvəlki dünyalarına qayıtsınlar. Onların qayıdışında qurd vasitəçi olur. Mart ayının 9-da dəmir dağı əridib, Ərgənəkondan çıxırlar. Göytürklər həmin günü bayram edirlər. Onlar tatarlar üzərində qələbə çalır və əvvəlki hakimiyyətlərini bərpa edirlər.

Əvvəlcə mətndəki kosmoqonik yaradılış prosesinə diqqət edək. Dişi maralın salamat qalmış iki qardaşı dağlar arasında əlçatmaz bir yerə aparması türk epik mətnlərində rast gəlinən motivdir. "Kitabi-Dədə Qorqud" dastanında keyik Beyrəklə Banuçiçək arasında vasitəçilik edir. Yaxud nağılların bir çoxunda qəhrəmanın ovda qovduğu maral onu gələcək sevgilisinin yanına gətirir. Bu, maralın mediatorluq funksiyasını göstərir.

Mediator – vasitəçi deməkdir. Mifologiyada mediator obrazlar iki dünya – profan və sakral dünyalar arasında vasitəçilik edirlər. Bu halda belə hesab etmək olar ki, dişi maral da eyni funksiyanı yerinə yetirməklə iki dünya – sakral və profan dünyalar arasında vasitəçilik edir. Qardaşlar düşmənlərdən qorunmaq üçün əmin-aman, təhlükəsiz yer axtarırlar. Onlar özləri belə bir yer tapa bilmirlər. Bu işdə onlara dişi maral kömək edir. Bu dişi maral, əslində, onların xilaskarıdır: o olmasa idi, tatarlar Elxanın sağ qalmış iki oğlunu da tapıb öldürəcəkdilər. Buradan aydın olur ki, həmin dişi maral bu iki qardaşın mifik hamisi, qoruyucusudur.

Mifik hami obrazları, adətən, dağlarla bağlı olur. "Kitabi-Dədə Qorqud"da atasının 40 nökərinin (igidinin) hiyləsinin qurbanı olub, dağda ov zamanı öz atası Dirsə xan tərəfindən oxlanan Buğacı ölümdən Xızır xilas edir. Hadisələrin dağda baş verməsi təsadüfi deyildir. Dişi maral Elxanın oğlanlarına yol göstərməklə onları ölümdən xilas etdiyi kimi, Xızır da Buğacın anasına onu necə diriltməyin yolunu göstərməklə Buğacı ölümdən xilas edir.

Salamat qalmış qardaşların yeni yurdunun dağlar qoynunda olması mifoloji motivdir. Dağlar mifologiyada yeni yaradılışın məkanı hesab olunur. "Koroğlu" dastanında Alı kişi paşaların təqibindən qorunmaq üçün oğlunu dağlara gətirir və burada ən təhlükəsiz yer kimi Çənlibeli seçir:

"Getdilər, getdilər, bir uca dağın belinə çatdılar. Alı kişi soruşdu:

– Oğlum, bura necə yerdir?

Rövşən dedi:

– Ata, bura hər tərəfi sıldırım qayalıq, çənli, çiskinli bir dağ belidir.

Alı kişi soruşdu:

– Oğul, bax gör, bu bel ki deyirsən, bunun hər tərəfində bir uca qaya görünmür ki?

Rövşən dedi:

– Ata, görünür. Biri sağında, biri də solunda. Özü də başları qardır.

Alı dedi:

– Oğul, mənim axtardığım yer elə buradır. Mən buranı çox yaxşı tanıyıram. Cavan vaxtlarda burada çox at oynatmışam, çox ceyranlara ox atmışam, çox cüyürlər ovlamışam. Bura mənim köhnə oylağımdır. Buraya Çənlibel deyərlər. Biz burada yurd salmalıyıq. İndi özümüzə bir olacaq, atlarımıza da bir tövlə tik. Rövşən özləri üçün bir olacaq, atlar üçün də bir tövlə tikdi. Ata-oğul Çənlibeldə yurd saldılar, yaşamağa başladılar" [145, s. 17-18].

Müqayisə etsək görərik ki, Alı kişi də, Xızır da, dişi maral da eyni məqsədi (funksiyanı) həyata keçirirlər:

a) Onların üçü də hami obrazlardır: himayə etdikləri qəhrəmanları ölümdən xilas edirlər;

b) Onların üçü də hamilik etdikləri qəhrəmanları dağlara gətirirlər.

Biz yuxarıda Elxanın salamat qalmış oğlanlarını "kosmoqonik toxum" adlandırdıq. Bu zaman mətnə əsaslandıq. Ümumiyyətlə, burada bir məntiq var. Böyük bir tonqal yanıb qurtardıqdan sonra yerdə onun külü qalır. Külün içərisində (altında) köz olur. Bu gözün üzərinə yeni odunlar yığıb üfləyir və tonqalı yenidən yandırırlar. Əgər biz kosmosun məhv olduqdan sonra yenidən təşəkkülündən danışırıqsa, onda bu təşəkkülün nəyin əsasında baş verdiyinə diqqət etməliyik. Kosmos heç vaxt bütövlükdə məhv ola bilməz. Əgər o, yenidən yaranacaqsa, onun yarandığı toxum olmalıdır. Bu cəhətdən, Elxanın salamat qalmış övladları gələcəkdə yenidən yaranacaq göytürk xalqının toxumlarıdır. Bu "toxumlar" mif poetikasında ilkin əcdadlar adlanır.

Mifik mətnlərdə yeni yaradılış, adətən, doğuluş şəklində baş verir. "Ərgənəkon" dastanında da görürük ki, onlar yeni məkanda 400 il ərzində doğub-törəyirlər. Bu, artım real doğuluşu ifadə edir. Ancaq belə hesab edirik ki, mətndə doğuluşun mifik şəkli də öz əksini tapmışdır. Bu doğuluş göytürklərin dağdan//yerdən// torpaqdan doğulmasını simvollaşdırır.

L.A.Sedov yazır: "Doğuluş ən qədim zamanlardan ümumən məhsuldarlıq, xüsusən yerin həyatyaradıcı qüvvəsi ilə əlaqələndirilmişdir. Eləcə də heç bir canlının ölməməsi, yenidən dünyaya qayıtmaq üçün yalnız müvəqqəti olaraq ölməsi və təkrarən doğulması haqqındakı təsəvvür də doğuluşla bağlıdır. Doğuluş haqqındakı təsəvvürlərin "kosmikləşdirilməsi", bioloji, seksual təzahürlərin astral, planetar səviyyələrə keçirilməsi prosesləri (müqayisə et: günəşin və ayın ölmə və dirilmənin simvolikasındakı xüsusi rolu; artıq neolit dövründə qadın və kişi işarələrinin günəş və ay işarələri ilə tədrici əvəzlənməsi qeyd olunur) və başqa təbiət prosesləri mifopoetik düşüncənin inkişafının bir qədər sonrakı dövrü ilə bağlıdır" [292, s. 385].

Müəllifin bu fikrində mövzumuz baxımından ən diqqətçəkici məqam "doğuluşun yerin həyatyaradıcı qüvvəsi ilə əlaqələndirilməsidir". Buradan aydın olur ki, bütün dünya mifologiyalarında yenidən yaradılış yerlə, torpaqla, dağla əlaqəlidir. Buradan həmçinin o da aydın olur ki, yenidən yaradılış öz-özünə baş vermir: yaradılışın əsasında yerin yaradıcı qüvvəsi durur. "Ərgənəkon" dastanına bu fikrin işığında yanaşdıqda çox maraqlı mənzərə görünür. Qardaşlar salamat qalmaq üçün təhlükəsiz yer axtarırlar. Belə bir təhlükəsiz məkan onlara ona görə lazımdır ki, orada yenidən doğub-törəyə bilsinlər. Aydın olur ki, dişi keyikin onları gətirib çıxardığı məkan yenidən doğuluş məkanıdır. Mifologiyada yenidən doğuluşun baş verdiyi bütün məkan-zaman ***ana bətnini*** simvollaşdırır. Bu cəhətdən, qardaşların yenidən doğulub-törəmək üçün gəlib çıxdıqları məkan da mifik ana bətnidir. Mifologiyada yer//torpaq qadın başlanğıcı, doğucu ana kimi təsəvvür olunur. Beləliklə, qardaşların 400 il qaldıqları məkan ana torpağın bətnidir. Eyni fikri Buğac və Ko-

roğlu haqqında da demək olar. Buğac dağda ölüb-dirilir. Yəni onun yenidən doğuluşu, dünyaya gəlişi dağda baş verir. Koroğlu da dağdakı Qoşabulaqda adi bir adamdan qəhrəmana çevrilir. Yəni onun da qəhrəman kimi doğuluşu dağda baş verir.

N.Qurbanov yazır: "Folklor mətnlərində insan törənişi ilə (doğuluşla) bağlı bir sıra motivlərə rast gəlmək olur ki, buna misal olaraq **dağdan doğulma** [89; 80; 105; 190] və s.-ni göstərmək olar ki, bizim fikrimizcə, bu törəniş **sudan doğulma** [219, s. 14], **gün işığından doğulma** [206, s. 303] **gözdən doğulma mifologemləri** modelləri də öz başlanğıcını ilk insanın törənişi ilə bağlı təsəvvürlərdən götürür. Sadəcə olaraq həmin təsəvvürlər mif... şəklində bizə gəlib çatmamış, lakin folklor mətnlərinin içərisində motiv səviyyəsində qorunaraq bizim dövrümüzə gəlib çatmışdır" [168, s. 35].

Göytürklərin dağdan doğuluşu adi doğuluş yox, kosmoqonik doğuluş ritualıdır. Əgər belə olmasa idi, onlar dağdan xilas olduqları günü (martın 9-u) bayram kimi qeyd etməzdilər. Çünki mifoloji düşüncədə doğuluş kosmoqonik ritualdır.

Novruzla Ərgənəkon arasında zahiri oxşarlıq azdır, lakin mifoloji-kosmoqonik konsepsiya eynidir:

a) Novruz yaradılış bayramı olduğu kimi, Ərgənəkon da yaradılış bayramıdır.

b) Novruzda da, Ərgənəkonda da yaradılış yer və od vasitəsilə baş verir. Göytürklər dağı odla əridirlər. Novruz bayramının da əsas ünsürü oddur. Ərgənəkonda göytürklər dağdan – torpaqdan doğulurlar, Novruzda da əkinçi xalqların torpaqdan yaradılış ideyası əsas yer tutur.

Seyfəddin Altaylı Novruz bayram kompleksi ilə "Ərgənəkon" dastanındakı motivləri müqayisə edərək yazır: "Ərgənəkon dastanı ilə bizim qeyd etdiyimiz yaz bayramı, yəni Novruzun arasında müəyyən oxşarlıqlar vardır. Türklər dörd yüz il Ərgənəkon deyilən yerdə yaşadıqdan sonra öz ata-baba yurdlarına atəşin açdığı yoldan çıxıb getmişdilər. Deməli, od onlara azadlıq yolunu, ata-baba yurdunun yolunu açmışdı. Görəsən, Axır Çərşənbə günü qaladığımız tonqallar Ərgənəkondakı də-

mir dağı əritmək üçün yetmiş yerdə qurulub yandırılan körüklərin rəmzidirmi? Bayramdan bir həftə qabaq Ölü Bayramı kimi də yad edilən Qəbirüstü günü Ərgənəkondan çıxmazdan əvvəl oradakı qəbirlərlə vidalaşma mərasiminin rəmzi ifadəsi ola bilərmi? Uşaq bayramı üçün evdə hazırlanmış müxtəlif növ çərəz, mer-meyvə, boyanmış yumurtalar Ərgənəkondan çıxış üçün hazırlanan yol azuqəsini xatırlada bilərmi? Dastanda işarə edilən "O müqəddəs ayın, o müqəddəs günün müqəddəs saatını gözləyərək çıxdılar" ifadəsi o ayın, o günün və saatın yaddaşlarda əbədiləşdirilməsi üçün həmin ay, gün və saata müqəddəslik donu geyindirilərək yaddan çıxmasına mane olmasın deyə yozula bilərmi? Çünki türkün olum-ölüm mübarizəsində azadlıq və varlıq yolu yetmiş dəridən düzəldilmiş və yetmiş yerdə qurulmuş körüklərin qızışdırdığı tonqallarla dəmir dağ əridilərək türkə yol açmışdı. Son söz kimi deyə bilərik ki, türklər 21 mart gününü Ərgənəkon dastanının yaranmasından da min illər əvvəl bilirdilər, o günü türkün özünəməxsus mədəniyyəti ilə qarşılayıb yola salırdılar, yaratdıqları dastanda da həmin gün öz rolunu oynamışdı, buna görə də müəyyən oxşarlıqlar nəzərə çarpır" [46, s. 85-86].

Göründüyü kimi, S.Altaylı Novruz bayramı ilə "Ərgənəkon" arasında konkret oxşarlıqlar müşahidə etmişdir. Həmin oxşarlıqlar bu iki mədəni kompleksin genetik doğmalığından xəbər verir. Müəllifin aşkarladığı analogiyalar bunları əhatə edir:

1. **Od mifologemi**: Novruzda və "Ərgənəkon"da odun yeni yaradılışa yol açması.

2. **Əcdad kultu:** Novruzda və "Ərəgənkon"da ölülərin (əcdadların) ziyarət edilməsi.

3. **Ərzaq kultu:** Novruz süfrəsi və "Ərgənəkon"dakı ərzaq azuqəsinin yeni yaradılış ideyası ilə bağlılığı;

4. **Sakral zaman mifologemi:** Yazın yaradılış zamanı Novruzda və "Ərgənəkon"da sakral zaman konseptinə çevrilməsi.

Bütün bunların üzərində geniş şəkildə durmaq olar. Od türk mədəniyyətində çox geniş məna paradiqmaları yaratmışdır. Bu cəhətdən, od//atəş ənənəvi türk mədəniyyətinin ünsürlə-

rini bir-birinə bağlayan məna oxudur. Onun Novruzda və "Ərgənəkon" dastanında özünə geniş yer tutması bu iki mədəniyyət hadisəsinin eyni təfəkkürə – türk mifik düşüncəsinə bağlı olmasından irəli gəlir.

Əcdad kultuna gəlincə, bu, çox mühüm bir məsələdir. Əcdad kultu, yəni əcdadlara pərəstiş, onlarla əlaqə saxlamaq, onlardan güc almaq türk mədəniyyətində özünə geniş yer tutur. Burada əsas olan insanların öz ölmüş əcdadlarının o biri dünyada yaşadıqlarına inamdır. Azərbaycan dilində *"ölüm"* mənasında *"dünyasını dəyişmək"* ifadəsinin işlədilməsi, yaxud insanların öləndən sonra getdikləri məkana *"o dünya"* deyilməsi ulu babalarımızın ölüm haqqındakı düşüncələrinin fərqli olduğunu göstərir. Babalarımız belə hesab edirdilər ki, insan öləndən sonra öz yaşamını davam etdirmək üçün bu dünyadan o biri dünyaya köçür. S.Rzasoy yazır: ""**Əcdad**" nəsli, kökü bildirən obyekti, "**kult**" isə həmin obyekt ətrafında qurulan pərəstiş sistemini əhatə edir. Bu sistemin də öz növbəsində bir-biri ilə bağlı iki tərəfi, yaxud səviyyəsi var: **inanc və mərasim.** İnanc tərəfi əcdad kultunun mifoloji şüurda, yəni dünya modelindəki səviyyəsini, mərasim tərəfi isə etnokosmik davranış səviyyəsini bildirir. Başqa sözlə, əcdad ruhuna inanıldığı kimi, onun ətrafında kult sistemi qurulur. Bu kult sistemi əcdad ruhuna inancı və gerçək həyatdakı insanların əcdadlarla əlaqəsini təmin edən ritual rejimini (yəni mərasimi) nəzərdə tutur. İnsan belə hesab edir ki, ölmüş valideynin ruhu o biri dünyaya adlayaraq yaşamını davam etdirir. Bütün ömrü boyu öz valideyninin qayğı və sevgisi ilə əhatə olunan insan onun valideyn(lər)i o biri dünyada olarkən də bu sevgi və qayğıdan yararlanmaq istəyir. Bu isə xüsusi rituallar vasitəsi ilə həyata keçirilir. Beləliklə, əcdad kultu birbaşa ritual sistemi ilə bağlıdır" [201, s. 66].

Beləliklə, istər Novruz bayramında, istərsə də "Ərgənəkon" dastanında insanların əcdadları ziyarət etmələri əcdad kultu ilə bağlı etnokulturoloji davranış nümunəsidir. Burada məsələni təkcə əcdadlara hörmət olunması ilə məhdudlaşdırmaq dar yanaşma olar. Geniş yanaşma lazımdır. Əlbəttə, əc-

dadlar ənənəvi türk mədəniyyətində daim hörmət obyekti olmuşdur. Lakin bu hörmət, necə deyərlər, birtərəfli hörmət yox, qarşılıqlı hörmət idi. Yəni dirilər öz əcdadlarına hörmət edib onları ziyarət etdikləri, onların məzarı üzərində əcdadlara hörmətli, xoş münasibəti bildirən mərasimlər yerinə yetirdikləri kimi, əcdadlar da bu hörmətin müqabilində öz "övladlarına" borclu qalmır, onlara o biri dünyadan uğur yollayır, xeyir-dua verirlər. Buradan aydın olur ki, qədim türklər bir iş görərkən öz həyatda olan valideynlərindən, böyüklərindən xeyir-dua aldıqları kimi, o biri dünyada olan əcdadlarından da xeyir-dua almalı idilər. Novruz bayramı kompleksində məzarların (ölülərin//əcdadların) xüsusi ritual şəklində ziyarət olunması, eləcə də "Ərgənəkon" dastanında göytürklərin səfərə çıxmamışdan əvvəl öz əcdadlarının məzarlarını ziyarət etmələri etnokulturoloji baxımdan eyni mahiyyət daşıyır. Yəni əcdad kultu Novruzla "Ərgənəkon"u birləşdirən çox ciddi etnokulturoloji amildir.

Ərzaq da Novruzla "Ərgənəkon" arasında birləşdirici etnokulturoloji bağlardan biridir. Burada əsas olan yemək//ərzaq kultudur. Xalqımız arasında qidaların, xüsusilə çörəyin bərəkət hesab olunması bu kultun təzahürüdür. Xalqın adət-ənənələrini yaşadan azərbaycanlılar yerə düşmüş çörək parçası görərkən onun tapdalanmasından qorxaraq, tez yerdən götürüb hündür bir yerə qoyurlar ki, quşlar tapıb yesinlər. Xalqımız arasında "Çörək yer üzünə "Quran"dan əvvəl gəlib" ifadəsi də var. Bu da özündə ərzaq kultunun izlərini yaşadır. Burada əsas olan "bərəkət" konseptidir. Azərbaycanlılar bir iş başlayan adama "Allah işinə bərəkət versin" deyirlər. Yaxud qarğış edərkən "Allah bərəkətini kəssin" deyirlər. Bu ifadələr göstərir ki, bərəkət qədim azərbaycanlılarda ilahi güc hesab olunmuşdur. Bu cəhətdən, Novruz bayramında süfrəyə bütün ritual simvolikasına malik nemətlərin düzülməsi bərəkət amili ilə bağlıdır. Novruz süfrəsinin nemətlərlə tam şəkildə qurulması yeni il ərzində süfrənin daim bərəkətli olacağına ümidi və istəyi ifadə edir. Bu, ondan irəli gəlir ki, ənənəvi azərbaycanlılar daim evin bərəkətini qaçıran hərəkətlərdən çəkinir, bərəkət gətirən davranış-

lar etməyə çalışırdılar. "Ərgənəkon"da da insanların yol üçün hazırladıqları azuqə bərəkəti simvollaşdırır. Çünki göytürklər səfərə yeni dünya qurmaq, bərəkətli dünya yaratmaq üçün çıxırlar. Ona görə də onların yol üçün hazırladıqları azuqə hər baxımdan bərəkəti simvollaşdırmalı idi.

Novruz bayramının etnokulturoloji semantikasında onun dövlətçilik ənənələri ilə bağlılığı xüsusi yer tutur. Bu ənənənin kökləri çox qədimlərə gedib çıxır. Kamil Hüseynoğlu yazır: "Novruz bayramı haqqında elmdə çoxsaylı materiallar dərc olunsa da, onun əski kökləri və mənşəyi barədə indiyədək heç bir dəqiq və inandırıcı məlumat yoxdur. Çünki bu bayram haqqında yazılı mənbələrdə verilən məlumatlar X əsrdən uzağa getmir, halbuki bayramın kökləri daha qədimdir. Həm də X əsrədək bu bayram nəinki ciddi transformasiyaya uğrayaraq, əcdad (ilk insan) bayramından əkinçilik və bahar bayramına çevrilmişdir" [123, s. 96].

K.Hüseynoğlunun fikrindən aşağıdakı iki məna hasil olur:

1. Novruz bayramının yazılı qaynaqlardakı tarixi X əsrə qədər gedib çıxır;

2. Novruz bayramı X əsrə qədər də zəngin və qədim tarixə malik olmuşdur.

Alimin fikrində Novruz bayramının X əsrədək ciddi transformasiyalara uğraması da diqqətçəkici məqamdır. K.Hüseynoğlu bu məqamı Novruz bayram kompleksində qorunub qalmış müxtəlif tarixi-etnokulturoloji izlərə əsaslanaraq vurğulayır. Başqa sözlə, Novruz bayramı elə bir mədəniyyət hadisəsidir ki, onun tarixi təkcə mənbələrdə deyil, bayramın öz semantik strukturunda da yaşamaqda davam edir. Bu cəhətdən Pakizə Aytacın yanaşması səciyyəvidir.

P.Aytac yazır: "Novruz hadisəsinə və onun içindəki mədəni qəliblərə şaquli və üfüqi zaman səviyyələrində yanaşdığımızda bütün türk dünyasında ortaq bir xatirənin, ortaq ənənə və hisslərin, təbiətin və kainatın sirlərinin açılması yolunda ortaq düşüncələrin, bərabər həyəcanların çox az fərqlə ifadə edildiyini görürük" [221, s. 111].

Alimin bu fikrində etnokulturoloji təhlil baxımından "Novruz hadisəsi və onun içindəki mədəni qəliblərə şaquli və üfüqi zaman səviyyələrində yanaşma" məsələsi daha diqqətçəkicidir. Göründüyü kimi, P.Aytac Novruz bayramını mədəni qəliblərdən (laylardan, qatlardan) ibarət mədəniyyət hadisəsi hesab edir. Bu layların hər biri bir müstəqil tarixi epoxanın izlərini özündə əks etdirir. Bu halda Novruz bayramının məna sisteminin müxtəlif laylardan təşkil olunması onun tarixin müxtəlif epoxalarını əks etdirməsini göstərir. Düzdür, burada bir məsələ də meydana çıxır: Novruz bayramı müxtəlif epoxaların tarixini özündə hansı səbəbdən və necə əks etdirir?

Əvvəlcə səbəbi açıqlamağa çalışaq. Novruz bayramı müxtəlif tarixi epoxaların məna xüsusiyyətlərini özündə ona görə əks etdirir ki, bayram həmin epoxaların içərisindən keçərək günümüzə qədər gəlib çatmışdır. Bu da Novruz bayramının etnokulturoloji baxımdan son dərəcə güclü semantik potensiyaya malik olduğunu göstərir.

Novruz bayramının müxtəlif tarixi epoxaların məna xüsusiyyətlərini özündə necə əks etdirməsi məsələsinə gəlincə, qeyd etməliyik ki, bunu P.Aytaçın təklif etdiyi metodla öyrənmək olar. Alim, göründüyü kimi, "Novruz hadisəsi və onun içindəki mədəni qəliblərə şaquli və üfüqi zaman səviyyələrində yanaşmağı" təklif edir.

Şaquli yanaşma hərfi mənada – diaxron yanaşma, üfüqi yanaşma – sinxron yanaşma deməkdir. Şaquli yanaşma Novruzun etnokulturoloji sistem kimi struktur elementləri və onların arasında mövcud olan əlaqələri öyrənməyi tələb edirsə, diaxron yanaşma da Novruza tarixi-mədəni inkişaf kontekstində yanaşmanı tələb edir. Göründüyü kimi, Novruz bayramının semantik strukturu həm onu təşkil edən sistem elementlərinin mənası, həm də həmin elementlərin inkişaf tarixi baxımından zəngin semantikaya malikdir.

Qeyd edək ki, Novruz bayramının öyrənilməsinə daha çox şaquli, yəni diaxron-tarixi yanaşmalar tətbiq olunmuşdur. Həmin fikirlərdən səciyyəvi olan bəzilərinə diqqət edək.

Novruz bayramını "yaradılış, həyat və idrak fəlsəfəsi" hesab edən Gülxani Pənah yazır: "Kim bilir, tarixin dolablarında insan və cəmiyyət qanunlarını özündə birləşdirən nə qədər novruzsayağı "konstitusiyalar" var. Lakin zaman keçdikcə yaddaşlardan yaddaşlara ötürüldükcə köçetmə prosesində bu "konsititusiyalar"ın "maddələri" unudulub, hafizələrdə izləri qalıb. Hər bir həyat konsepsiyasının Novruzda izləri var. Novruz inam və etiqadlarla, adət-ənənələrlə zəngindir. Ola bilməz ki, insan yaranan gündən Novruzu bu şəkildə sistemləşdirsin. Novruz mənəvi dəyərlərimizin toplusudur, yaratdığı cəmiyyətin qanun-qaydaları ilə təbiətin qayda-qanunlarının toplusudur. Birinci növbədə Yaradana, "öldürüb-dirildənə", təbiətin insan həyatında özündən də güclü olan varlıqlarına inamın toplusudur. Bayrama keçənə qədər elə güclü həyat fəlsəfəsi var ki, tədqiqlərini, tədqiqatçılarını gözləyir" [187, s. 17].

Alimin yanaşmasından aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

1. Novruz – onu yaradan xalqın "konstitusional" düşüncə sistemidir;

2. Novruz həyat fəlsəfəsi epoxal layların sistemi kimi təşkil olunmuşdur: Novruz yaşadığı içindən keçdiyi hər bir epoxanın kosmosyaradıcı (dünyaqurucu) konsepsiyalarını özünə konsentrasiya etmişdir.

3. Novruz fəlsəfəsi təbiətlə cəmiyyətin harmoniyasını əks etdirir.

4. Novruzun həyat fəlsəfəsi bütün hallarda yaradıcı başlanğıcı – ilahi gücü nəzərdə tutur.

Şaban Kuzğun yazır: "Mənbələrdəki bilgilər Novruzu təkcə iranlılara aid dini səciyyəli bir bayram hesab etməyə imkan vermir. Bunun əksinə olaraq, Məsudi, Şəhristani və İbn əl-Əsir kimi tarixçilərin verdiyi məlumatlara əsasən, Novruzun türk coğrafiyasında ilk dəfə Azərbaycanda bayram edildiyi ortaya çıxır" [241, s. 108-109].

Ş.Kuzğun, göründüyü kimi, çox mürəkkəb və mübahisəli bir məsələyə toxunmuşdur. Novruz bayramının sırf Azərbaycan, yaxud İran bayramı olması, bu bayramın kimdən-kimə keçməsi

haqqında mübahisələr də getməkdədir. Biz yuxarıda bu məsələyə toxunmuşuq. Bu barədə fikrimiz belədir ki, Novruz bir yaz bayramı kimi ortaq coğrafiyada qış-yaz ritmi ilə yaşayan xalqların təqvim görüşlərini özündə əks etdirir. Bu cəhətdən, Novruz həmin ortaq coğrafiyanı bölüşən xalqların ortaq bayramıdır.

Harun Güngör yazır: "Türklər uzun zaman iranlılarla qonşu olmuş, Ön Asiya millətləri ilə də müxtəlif səviyyələrdə münasibətlərini davam etdirmişlər. Xüsusilə özünü din yolu ilə ifadə edən sami düşüncəsi Orta Asiyaya təxmin edildiyindən çox qabaq çatmış, bu zaman yol boyunca rast gəldiyi xalqlara təsir etmişdir. Bu təsiri ilaxır çərşənbələr mərasimlərində görə bilirik. Bu bayrama sami mədəni ünsürləri girdiyi kimi, İran mədəni ünsürləri də girmişdir. Xüsusilə "Novruz" adı qarışmanın ən konkret nişanəsidir. Novruz bayramında yandırılan tonqalların zərdüştiliklə əlaqəsi yoxdur. Çünki Lev Nikolayeviç Qumilyovun da haqlı və yerində olan sübutlarına görə, İran düşüncəsində od tapınmanın obyektidir. Halbuki od türk düşüncəsində təmizlənmə vasitəsidir" [230, s. 35-36].

Müəllif göründüyü kimi, Novruz bayramının məna sistemində üç əsas etnokulturoloji ünsürün – türk, İran və sami (ərəb) mədəniyyətinin iştirakını təsdiq edir. Bu, əslində, tarixi reallıqdır. Novruz bu mədəniyyət qatlarını öz məna sistemində birbiri ilə elə qovuşdurmuşdur ki, bu gün hətta nəyin nə olduğunu araşdırmaq belə çətindir. Novruzun təkcə bir xalqa mənsub olduğu haqqında hökm verən alimlər mədəniyyətin canlı, dinamik bir sistem olduğunu nəzərə almırlar. Novruzda hər hansı bir məna vahidinin hansısa bir xalqa aid olduğunu elan etmək çox çətindir. Buna od ünsürü canlı və inkarolunmaz sübutdur. Od Avesta-zərdüşt ideologiyasının mühüm məna ünsürüdür. Lakin H.Güngörün də eyni zamanda təsdiq etdiyi kimi, "halbuki od türk düşüncəsində təmizlənmə vasitəsidir". Buna əsaslanan müəllif belə bir hökm verir ki, "Novruz bayramında yandırılan tonqalların zərdüştiliklə əlaqəsi yoxdur". Əlbəttə, bu da çox mübahisəli bir hökmdür. Bu hökm doğru ola da bilər. Lakin o faktı da nəzərdən qaçırmaq olmaz ki, yaşadığımız Novruz coğrafiyasının

tarixində zərdüştilik dini vaxtilə hakim dini ideologiya olmuşdur. Elə buna görə də müasir düşüncəmizdə od dedikdə dərhal yaddaşımızda zərdüştilik-atəşpərəstlik canlanır. Bu baxımdan, belə hesab edirik ki, bu cür mübahisə doğuran hökmlərin qəbul olunub-olunmaması ciddi tədqiqatlar tələb edir.

Novruz bayramının dinlərlə əlaqəsi də onun etnokulturoloji mahiyyətinin müəyyənləşdirilməsinə mühüm amildir. Ağaverdi Xəlil yazır: "Novruzun əsasında əski xalq mərasimləri dayanır. Dünya xalqlarının bir çox mərasimləri də belədir. Onların bəzilərinə zamanla dini mahiyyət qazandırılır və beləliklə də əski mərasim mədəniyyəti ilə dini adətlər birləşmiş olur… Novruzun da rəsmi bayram kimi keçirildiyi qədim və orta əsrlərdə o, dini əfsanələrlə əlaqələndirilmiş və ona dini bir mahiyyət qazandırılmışdır" [127, s. 43].

Göründüyü kimi, müəllif Novruz bayramının etnokulturoloji tarixini daha qədimlərdə – ritual çağında axtarır. A.Xəlilə görə, bizim klassik mənada başa düşdüyümüz dinlərin Novruzla ünsiyyəti sonralar baş vermiş və nəticədə "əski mərasim mədəniyyəti" olan Novruzla "dini adətlər" birləşmişdir.

Belə hesab edirik ki, Novruz və din məsələsi çox mürəkkəbdir. Novruz öz tarixi kökləri ilə ibtidai icma dövrünə aid olan və ideoloji əsasında mifoloji dünyagörüşü duran ritual mədəniyyətidir. Mifologiya isə dinin başlanğıcıdır. Bunlar bir-birindən ayrılmazdır. Bu da onu göstərir ki, Novruzun dinlərlə ünsiyyətinin mifik əsasları var. Novruz öz bətnində dinin arxetipi olan mifologiyanı gəzdirmişdir. Bu da Novruza müxtəlif dinlərlə öz münasibətini qurmağa imkan vermişdir. Tarixi qaynaqlar göstərir ki, bu münasibətlər heç də sadə, asan olmamışdır.

M.Təhmasib yazır: "Xurafat bu bayramı uzun müddət unutdurmağa çalışmış, hətta onu dördüncü xəlifənin hakimiyyətə gəlməsi ilə bağlamağa cəhd etmişdir. Lakin bunun sonradan qondarıldığı şübhəsizdir. Əvvəla, müsəlman bayramları qəməri təqvimə əsaslandıqları üçün ilbəil öz yerlərini dəyişdikləri, yəni başqa-başqa vaxtlarda, başqa-başqa fəsillərdə icra edildikləri halda, Novruz sabit bir şəkildə ancaq və ancaq yazın

birinci günü qarşılanır. Elə buna görə də ruhanilər güzəştə getməyə məcbur olduqdan sonra belə, bu bayramı əsil dini bayramlardan fərqləndirməyə çalışmışlar. Hətta Novruzu məsxərəyə qoymaq, hörmətdən salmaq, təhqir etmək məqsədi ilə onu "topal bayram", "şikəst bayram", yəni hərəkət edə bilməyən bayram adlandıranlar da olmuşdur" [214].

Bu fikirdə, təbii ki, böyük həqiqət də vardır. İslam dini odun müqəddəs hesab olunduğu bayramı tam şəkildə qəbul edə bilməzdi. Odun müqəddəsləşdirilməsi, yaxud onun antropomorflaşdırılması, axır çərşənbədə odun üstündən tullanaraq ondan şəfa dilənilməsi İslam dininə görə bidətdir. Aida İmanquliyeva yazır ki, "892-ci ildə hakimiyyətə gələn xəlifə əl-Mötədid bu mərasimi qadağan etmişdir. Belə bir qadağanın qəbul edilməsində ortodoksal din xadimləri də müəyyən rol oynamışlar. Onların fikrincə, bayram günləri od yandırmaq, su çiləmək zərdüştiliyin qalığı kimi qiymətləndirilirdi" [131, s. 56-57].

Ancaq bütün bunlara baxmayaraq, Novruz İslam dini epoxasında da yaşamaqda davam etdi. Məsələ bununla bitmədi: Novruz İslamla müəyyən mənada qaynayıb qarışdı. Yəni bir tərəfdən Novruz İslam mədəniyyətinə nüfuz etdi, digər tərəfdən, İslam dini Novruzu özününküləşdirməyə çalışdı. A.İmanquliyeva yazır: "Orta əsr ərəb tarixçisi əl-Məkrizinin "əl-Xitat" əsərində verdiyi məlumatlara əsasən, Novruz bayramı Abbasilər xilafəti dövründə VIII əsrdən başlamış ərəb Şərqində yaz bayramı kimi qeyd edilməyə başlamışdır. Xəlifə əl-Məmunun (813-833) göstərişinə əsasən, Novruz bayramının keçirilməsi onun hakimiyyəti dövründə qanuni şəkil almışdır. Bəzi xəlifələr bu bayramın geniş şəkildə qeyd olunması üçün hər cür şərait yaradırdılar. Belə ki, Novruz bayramı günlərində camaat xəlifəni bayram münasibətilə təbrik edir, ona hədiyyələr gətirirdi" [131, s. 57].

Novruz İslama nüfuz etdiyi kimi, İslam dini də Novruzu mənimsəməyə çalışdı. Novruz bayramının İslam dininin məşhur simaları olan Həzrət Məhəmməd, Həzrət Əli, Həzrəti Fatimeyi-Zəhra kimi zatların adları ilə əlaqələndirən əfsanələr, rəvayətlər yarandı.

Beləliklə, bu paraqrafda aparılmış tədqiqat göstərdi ki, Novruz bayramı ilə bağlı tədqiqatlarda onun etnokulturoloji semantikasına da diqqət yetirilmişdir. Bu cəhətdən həmin tədqiqatlarda Novruz bayramım etnokulturoloji sistemdəki yerinə üç kontekstdə yanaşılmışdır:

a) Novruz bayramının milli-mənəvi dəyərlər sistemindəki yeri öyrənilmiş və bu bayramın tarixən həmin sistemin ayrılmaz və üzvi tərkib hissəsi olduğu üzə çıxarılmışdır.

b) Novruz bayramının dövlətçilik ənənələri ilə sıx şəkildə bağlı olduğu göstərilmişdir.

c) Novruz və din münasibətlərinə diqqət yetirilmişdir. Əlbəttə, əsasən, sovet dövründə aparılan araşdırmalarda sovet ideologiyasının dini neqativ münasibətindən irəli gəlməklə Novruz bayramının mənşəyi etibarilə dini bayram olmadığı, xüsusilə İslam dininə genetik baxımdan heç bir aidiyyəti olmaması qabardılmışdır. Lakin bununla bərabər həmin tədqiqatlarda Novruz və İslam münasibətləri baxımından dəyərli faktlar da tapılıb ortaya qoyulmuşdur.

Novruzun etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifik inancların rolu. Novruz bayramının etnokulturoloji semantikasının (milli mədəniyyət sistemində yeri, funksiyası və strukturunun) öyrənilməsi baxımından onun bir düşüncə hadisəsi kimi öyrənilməsi böyük əhəmiyyət kəsb edir. Bundan əvvəlki paraqrafda deyildi ki, Novruz bayramı sadəcə adət-ənənələrdən ibarət ritual hadisəsi yox, həm də xalqın milli-mənəvi dəyərlərini özündə yaşadan düşüncə sistemidir. Bu bayramı etnokulturoloji semantika baxımından əslində, *milli kimlik bayramı* da adlandırmaq olar. Azərbaycan artıq əsrlərdir ki, öz milli varlığını bu bayram vasitəsilə yaşadır. Hər bir yaradılış hadisəsi varlıq aləminin dialektik qanunlarına tabedir. Varlığın ilahi dialektikasına görə, bütün yaranmışlar qocalaraq ölür. Yer üzündə həyat özü özünü doğaraq yenidən yaratmaq vasitəsilə davam edir. Yer üzündəki bütün canlılar, o cümlədən bitkilər aləmi özü özünü yenidən yaradaraq varlığını davam etdirir. Xalq da bir yaradılış vahididir. O da özü özünü yenidən

yaradaraq yaşayır. Bu yaradılış Novruz bayramında baş verir. Azərbaycan xalqı il ərzində onu köhnəldən, məhvə, ölümə, yox olmağa sürükləyən nə varsa – hamısından ilaxır çərşənbələrdə xilas olur və təzə ilə yenilənmiş şəkildə daxil olur. Azərbaycan insanının həyatında, məişətində, həyət-bacasında, təsərrüfatında onun özü də daxil olmaqla yenilənməyən, təzələnməyən heç nə qalmır. Novruz bayramında bu təzələnmə, yenilənmə yenidən doğulma şəklində baş verir. Bayramın bütün simvolikası yenidən doğuluşu təcəssüm etdirir. Yenilənmənin doğuluş vasitəsilə gerçəkləşdirilməsi bilavasitə mifologiya ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, *Novruz bayramının etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifologiyanın, mifik inancların müstəsna rolu vardır*. Bu cəhətdən belə hesab edirik ki, Novruzun istər bir bayram (ritual), istərsə də düşüncə sistemi kimi yaranması, formalaşması və inkişafı bilavasitə mifologiya ilə bağlıdır. Novruz və mif bir-birindən ayrılmaz məfhumlardır. Mif – bütün mənaları ilə inanc deməkdir. Novruz bayramının da etnokulturoloji mahiyyəti başdan-başa inanclar üzərində qurulmuşdur.

Öncə qeyd etməliyik ki, Novruzun miflə bağlılığı mədəniyyətin dialektik qanunauyğunluğunun təzahürüdür. Çünki milli mədəniyyət sisteminin elə bir ənənəvi növü yoxdur ki, öz kökləri baxımından mifə, mifologiyaya bağlanmasın.

Türk alimi Öcal Oğuz göstərir ki, "mifologiyasız hər hansı bir mədəniyyətin olması mümkün deyildir. Mifologiya insan oğlunun öyrənmək ehtiyacının başlanğıc nöqtəsidir. Mifologiya öyrənmək ehtirasının doğurduğu, günümüzə gəlib çatan ən əski bilgilərdir. Mifologiya elmin başlanğıcıdır. Təəssüf ki, günümüzün pozitivist anlayışı içərisində mifologiya elm tarixinin başına yerləşdirilməmişdir. Mifologiya insan oğlunun öz çevrəsi ilə bağlı ilk maraq və öyrənmək ehtiyacının məhsulu olaraq meydana çıxmışdır" [243, s. 245].

Mifologiyanın mədəniyyət və incəsənətə təsirindən danışarkən filoloqlar, adətən, nağıllarda, dastanlarda, bir sözlə, şifahi ədəbiyyatda yaşayan mifoloji görüşləri misal çəkirlər. Bu, bir həqiqətdir: miflər folklorun müxtəlif janrlarına transforma-

siya olunmuşdur. Tədqiqatçılar bu baxımdan əfsanələrin miflə bağlılığını xüsusi qeyd edirlər.

Paşa Əfəndiyev yazır ki, "əfsanələrdə xalqın gündəlik həyatı, dünyagörüşü, məişəti, adət-ənənəsi və s. öz əksini tapmışdır" [94, s. 129]. Alimin bu fikrindən məlum olur ki, əfsanə məzmunu baxımından xalqın həyatının bütün tərəflərini əks etdirir. Həmin tərəflər – ənənəvi dünyagörüşü, adət-ənənələr və s. hamısı öz kökləri baxımından mifologiya ilə bağlıdır. Onların hamısında mifik inanclar var. Xalqın ənənəvi məişəti inanclarla sıx bağlıdır. Bu cəhətdən, əfsanə janrı bütün kökləri ilə mifologiyadan qaynaqlanır. F.Bayat belə hesab edir ki, "zaman keçdikcə miflərin özlərinin də bir qismi (cəmiyyət məsələlərinə yaxın olanlar) əfsanəyə çevrilmişdir" [223, s. 128]. S.P.Pirsultanlı göstərir ki, "tarixilik baxımından əsatir əvvəl, əfsanə isə sonralar yarandığı üçün zaman keçdikcə əsatirlərin özlərinin də bir qismi əfsanəyə doğru üz tutmuşdur" [185, s. 45]. "Əfsanələr mahiyyət etibarilə əsatirlərlə də çox yaxındır" [190, s. 11]. Alim belə hesab edir ki, ibtidai insanın "inam və səmimiyyət... ilk növbədə əsatirdən əfsanəyə köçmüşdür" [188, s. 7]. R.Qafarlıya görə, "əfsanələr miflərin ifadə vasitələrindən geniş bəhrələnir, ona görə də inanc təsiri bağışlamaqda davam edir" [147, s. 339]. A.Nəbiyev əfsanələrin miflə bağlılığını onların "epik düşüncənin dərin qatları" ilə bağlı olması ilə əsaslandırır [178, s. 282]. İ.Abbaslıya görə, "əfsanələrin əsas məğzini... möcüzə, söyləyici, yaxud dinləyicilər tərəfindən təsdiq olunmuş, inanılmış tərzdə anlaşılan bir obraz", yəni mif təşkil edir [1, s. 3]. M.Cəfərli təsdiq edir ki, "Əfsanələr öz məzmunu baxımından miflərə ən yaxın olan folklor mətnləridir" [86, s. 49]. R.Əliyevə görə, "əfsanədə bərpa olunan mifin ancaq nəticəsidir" [106, s. 245]. T.Fərzəliyev yazır ki, "əfsanələrdə də mifik obrazlara, kosmoqonik anlayışlara, anaxrinizmə, anadeomaya, animizmə, teoqoniyaya, teirqiyaya, totemə, tabuya, fetişizmə, fatalizmə, zoomorfik və antropomorfik kimi ibtidai baxışlara, təbiətin, nəbatatın, heyvanatın və ümumiyyətlə, kainatın törəməsinə dair istinad edilən çoxlu hekayət və rəvayətlərə təsadüf edilir"

[115, s. 33]. Z.Hüseynova göstərir ki, "əfsanələrin məzmunu həmin mifoloji inancların əsasında formalaşır və milli-mifoloji dəyərləri əks etdirir" [124, s. 103]. M.İsmayıl təsdiq edir ki, "əfsanələrdəki mifoloji motivlər ümumtürk mifoloji düşüncə tərzinə uyğun olaraq formalaşaraq inkişaf etmişdir" [134, s. 164].

S.Rzasoy əfsanələrin folklor janrları sistemindəki yerini "əsatirlə rəvayətlərin ortasında" müəyyənləşdirir [195, s. 34]. N.Qurbanov da belə hesab edir ki, "əfsanə mifə daha yaxındır, nəinki epik növün digər janrlarına" [167, s. 68].

Qeyd edək ki, miflərin əfsanələrlə bu cür sıx bağlılığı mif-novruz münasibətlərinin üzərinə parlaq işıq saçır. Məsələni çox da uzatmayıb yalnız onu demək kifayətdir ki, Novruz bayramı ilə bağlı çoxsaylı əfsanələr vardır və onların hamısı mifik inanclarla zəngindir.

Mifin şifahi xalq ədəbiyyatının, ümumiyyətlə ədəbiyyatın əsasını, başlanğıcını təşkil etməsi həm də mif-novruz əlaqəsinə aid məsələdir. Biz bu məsələni problem də adlandırardıq. Ona görə ki, Novruzun öyrənilməmiş məsələlərindən biri "Novruz və ədəbiyyat" problemidir. Lakin biz bu problemin adını çəkərkən heç də Novruzun bədii ədəbiyyat tarixində necə əks olunması məsələsini nəzərdə tutmuruq. Bu məsələ barəsində tədqiqatlar vardır. Bizim diqqətə çatdırmaq istədiyimiz problem Novruz nəğmələrinin poetikasıdır. Diqqətlə yanaşsaq görərik ki, Novruzda oxunan nəğmələrin janr əlamətləri, xüsusiyyətləri çox qədimə gedib çıxır. Bu nəğmələrin formal-poetik quruluşunda ən qədim şeirimizin quruluşu yaşamaqdadır. Bu cəhətdən, mifdən Novruza gələn yol həm də Novruzun sözlü mətnlərindən keçir.

Bədii düşüncə yaradılışın, kainatın mahiyyətini, həyatın qanunauyğunluqlarını açıqlayan, sübuta yetirən elmi fikirlərin ədəbi aləmdə alternativ təfəkkür formasıdır. Dəqiq elmlərin kəşfləri, isbata yetirdikləri faktlar humanitar fikirdə bədii düşüncə orbitində paralel ifadəsini tapır. Məsələn, həndəsədəki hər hansı sübutsuz qəbul olunan anlayış-teorem olan aksiomun ədəbiyyatdakı paralel qarşılığını bədii sualla müqayisə edə bi-

lərik. Necə ki, hər hansı aksiom sübutsuz qəbul edilən anlayış kimi qəbul olunur, eləcə də bədii sual şəklində işlədilən fikir də eyni dərəcədə cavabı özündə ifadə olunan sual kimi (əslində cavab kimi) qəbul olunur. Buna adekvat olaraq şifahi yaradıcılıqdakı atalar sözlərini, yazılı ədəbiyyatdakı aforizmləri, kəlamları da göstərmək olar. Nağıllarımızdakı mifik donda təqdim olunan uçan xalça obrazının əsrlər sonra elmi texnikanın kəşflərinin nailiyyətləri sayəsində bu gün artıq adiləşmiş təyyarə, vertolyot, nüvə silahları, raketlər və s.-nin timsalında gerçəkləşməsi faktlarını da bədii düşüncənin kəşfi ilə elmi idrakın kəşfi arasında olan paralellik kimi anlamaq olar.

"İnsanın yaranması" ilə bağlı mifoloji mətnə diqqət etsək, burada da analoji olaraq bədii düşüncə arxasında gizlənmiş olan dünya haqqında elmi təfəkkürün alternativ bədii ifadəsi ilə rastlaşarıq:

"Allah bəndəni yaratmağ isdiyirmiş. Onun özünün neçə dənə mələyi varmış. O mələklərdən hangisini göndərifsə yerdən torpağ gətir, torpağ qışqırıf. Heş biri gətirə bilmiyif. Yenəndə torpağ elə vahimə çıxardıf ki, məni götürmə. Axırda bu mələklərin heş biri yarıtmır, Allah Azreyili çağırır. Deyir ki, get torpaxdan bir az götür gəl.

Deyir:

– Qurban olum, axı bir belə mələklər gedib torpaxdan götürə bilmiyif. Torpax vahimə çıxardır ki, mənnən götürməyin, yaralamayın məni.

Torpax da özü bir canlıdı. Axırı Allah-tala əmr eliyir ki, mən saa deyirəm, get götür gəl. Azreyil yenir torpağın üsdünə. Torpax vahiməsini qaldırır, çığırır-bağırır:

– Yox, maa toxunma, məni yaralama.

Deyir:

– Ə, sənnən aparıramsa, saa qayıdacağ.

Onçun görürsən, deyir insan torpaxdan yaranıf, torpağa da qismət olacağ. Get indi yüz illik, min illik qəbri aç. Gör orda bir şey qalıb? Torpağ oluf, çıxıb-gedif. Onnan sora torpağ rahatçılıx tapıf. Deyif ki, əgər maa qayıdacaxsa olar" [156, s. 5].

Mətndə insanın yaranmasından danışılsa da, dünya, təbiət qanunları barədə bitkin fikirlərə də işarələr var. Burada fizika, kimya, təbiətşünaslıq elmlərinin sirləri də bədii fikir müstəvisində açılır: maddə kütləsinin itməməsi qanunu, materiyanın bir cisimdən başqa cismə çevrilməsi faktı və s. bu kimi elmi düşüncənin inikası görünür. Buradakı "İnsan torpaxdan yaranıb, torpağa da qismət olacaq" fikri hər şeyi deyir. Eyni zamanda bu cümlə bir məsəl, atalar sözü səviyyəsindədir. Xalq müdrikliyi həm də onda özünü göstərir ki, burda bir janrın mənası (atalar sözü, məsəl xarakteri daşıyan insanın torpaqdan yaranıb torpağa da qayıtması – qismət olması fikri) digər janrın tərkibində – mifoloji mətnin daxilində açılır. Başqa sözlə, bir janra məxsus olan fikrin digər janrda açımı – məsələn mifoloji yöndən açılıb-çözülməsi faktı göz önündədir. Bununla həm də dünyanın, təbiətin və cəmiyyətin inkişaf qanunauyğunluqları mifoloji rəvayət vasitəsilə bədii düşüncənin aynasında əks olunur. Əzrayılın torpağa üz tutub: "Səndən aparıram, sənə də qayıdacaq" deməsi həm təbiətin harmonik nizamının pozulmayacağı həqiqətini əks etdirir, həm də bir canlı timsalında "məni yaralamayın" deyib həyəcanlanması zəminində yuxarıdakı fikrin ona çatdırılması ilə bir psixoloji sakitlik yaratması və "əgər mənə qayıdacaxsa, onda məni yarala" deyib bir parçasının ondan qoparılmasına razılaşması – "Ondan sonra torpağın rahatlıq tapması", əslində, ictimaiyyətin marağına – narahatlığına səbəb olan olum-ölüm məsələlərinə aydınlıq gətirməyə xidmət edir. Söyləyicinin hətta mətnə müdaxiləsi (haşiyəsi) kimi verilən "get indi yüz illik, min illik qəbri aç, gör orda bir şey qalıb, torpaq olub çıxıf-gedif" cümləsi sosial varlıq olan insanın bu dünyada cismani baxımdan gəldi-gedərliyini diqqətə çatdırmaqla həyatın, dünyanın əsaslarının bu prinsipə söykənməsinin mənasını anlatmaqdır.

Bu mif mətninin ilk baxışdan Novruzla heç bir əlaqəsi yoxdur: nə Novruzun, nə ona məxsus atributların, nə də ümumiyyətlə hər hansı bir bayramın adı çəkilmir. Lakin mif mədəniyyətin, incəsənətin əsasında durduğu kimi, bu mif də mədə-

niyyət və incəsənətimizin ən nəhəng hadisəsi olan Novruzla qırılmaz köklərlə bağlıdır.

Sözü gedən mif mətni "Allah bəndəni yaratmağ isdiyirmiş" cümləsi ilə başlayır. Beləliklə, bu mifin əsasında insanın ilahi yaradılış konsepsiyası durur. Həmin konsepsiya eynilə Novruz yaradılış konsepsiyasını təşkil edir. Novruz birmənalı şəkildə yaradılış bayramıdır. Bu bayram vasitəsilə insan və dünya yenidən yaradılır. Həmin prosesin əsasında kosmos-xaos-kosmos sxemi durur. Yəni köhnə ilin axırında mövcud dünya (kosmos) məhv olur (xaos) və yenidən yaranır (kosmos).

Mif mətnində insan torpaqdan yaradılır: torpaq antropoloji yaradılışın əsas ünsürü kimi çıxış edir. Novruz bayramında da torpaq əsas yaradıcı stixiyalardan biridir. Novruz ritualların bir çoxu torpağın yenidən dirilməsi ilə bağlıdır.

Göründüyü kimi, mif dünyanın strukturunu – nizamını bədii fikir işığında təqdim edir, elmi-dünyəvi bilikləri mifik donda təsəvvür yaratmaqla bədii düşüncə şəklində çatdırır. Mif yaradıcılığı insanların dünyanı qavram vasitəsidir və epik mətnlərin dili ilə bədii düşüncənin formulu çevrəsində izahını tapır. Elə miflərin, mifoloji mətnlərin yaşam gücünün sirri də bundadır ki, dünyanı maddi şəkildə və mənəvi tərəflərilə birgə vəhdət halında bədii təfəkkür aynasında açıb insanlara göstərir. İndiki müasir texniki-tərəqqi dövründə, elmin inkişafının yüksək həddə yetişdiyi bir zamanda bizlərə uydurma əfsanə təsiri bağışlayan mifləri lazımsız, boş bir şey kimi özümüzdən kənara atıb-tullaya bilməməyimizin kökündə də məhz bu amil dayanır. Mif, mifin əsasında dayanan inam və bu inamın təsir gücü insanları ardınca qaçmağa vadar edən və həm də yaşamaq stimulu verən ilğıma da bənzətmək olar, fəqət bu ilğımın içərisində ilahi güc, fövqəladə enerji var. O güc, o enerji insana insanlıq dünyasını yaşatmağı tələqin edir.

Hacı Qaraman nəsli, Hacı Qasım Çələbi kimi müqəddəs övliyalara nəzərən söylənmiş "Tez-tez deyirlər ki, zaman dəyişir. Əvvəla, zamanı da yaradan var, özbaşına deyil ha! Yaradan yaratdığını dəyişirsə, bəşər buna neyləsin? Və zamanın dəyişmə-

si heç də faciə deyil. Hər halda, biz belə dəyişmələri az görməmişik. Başlıca məsələ inamın dəyişməzliyidir. Əsası budur. İnam, əqidə, Yaradana bəndəlik borcu yerindədirsə, nə dəyişirsə dəyişsin, dözmək olar" fikri [170, s. 107] ümumilikdə bütün müqəddəs dəyərlərə və o cümlədən də müqəddəs mifik çağlara da müncər edilməlidir. Mahiyyətcə burdan o qənaət hasil olur ki, inam, əqidə, Yaradana bəndəlik borcu insanların ürəyində əbədi qərar tutanda, zamanın fiziki baxımdan – vaxt ölçüsü olaraq əvəzlənməsi də mexaniki təbii proses olaraq faciəyə gətirib çıxarmaz.

Biz "müqəddəs mifik zaman" deyəndə məhz insanların könlündəki, beynindəki müqəddəs inamların sabit, dəyişməz qaldığı, korlanmadığı, mənəvi aşınmalara məruz qalmadığı zaman məfhumunu nəzərdə tuturuq. O müqəddəs mifik zaman dövri olaraq insanların beynində, düşüncəsində ritual hadisəsi kimi, mərasimi akt olaraq təkrarlanır, təzələnir və insanlar da bu zaman ritualından keçməklə ülvi bir dünyaya qovuşmuş olurlar. "Stalinin ölümündən, xüsusilə Xruşşov islahatlarından sonra ictimai mühitdə tədriclə bir yumşalma hiss olunurdu" deyən X.Ş.Mehdizadə yazır: "Yeniləşmə ən əvvəl adət-ənənələrə aşkar qayıdışda hiss olunurdu. Bu mənada Novruz bayramını günəş işığına çıxarmaq, ürəklərdən əməllərə qaytarmaq və heç nəyə məhəl qoymadan bir ailənin, bir oymağın deyil, bütöv bir elin şənliyinə çevirmək uğurlu başlanğıc oldu" [170, s. 122].

Müəllifin nəzərindəki Stalin dövrünü "pis zaman" məfhumu ilə işarələsək, adət-ənənələrə qayıdışın timsalında Novruz bayramına qayıdışı yeniləşmə – yeni zamana ("yaxşı zamana") uğurlu başlanğıc kimi dəyərləndirə bilərik. Deməli, Novruz bayramı xalq bayramı olmaqla ritual hadisə şəklində müqəddəs mifik zamanın funksiyasının tarixin çarxı kimi dövri olaraq insanların gözündə, könlündə, düşüncəsində fırladılması və bununla yeniləşmə əhval-ruhiyyəsinin, inamın, əqidənin əbədiyaşarlığının təntənəsidir.

Novruz bayramı mifik zamanın, bədii düşüncənin ritual şəklində hərəkətə gətirilən ictimai dəyər kəsb edən mütəhərrik mexanizmidir. X.Ş.Mehdizadə yazır: "Sanamalar ki, gəldi çat-

dı, adama elə gəlirdi ki, hər şey, təkcə ətraf mühit, canlı təbiət, dağlar-daşlar, çaylar-dərələr, yallar-yamaclar deyil, elə insanın özü də daxili bir saflaşmağa, təmizləşməyə doğru gedir. Kəndimiz dağın ətəyində olduğundan, bir qayda olaraq mart ayı hava soyuq keçirdi. Yəni ki, təbiətdə zoğal ağaclarının çiçəkləməsi və qar çiçəklərinin (danaqıran da deyirlər ona) görünməsi istisna edilməklə elə ciddi dəyişiklik olmazdı. Ancaq dəxli yox idi, heç kim buna məhəl qoyası deyildi. Qışın donuq görkəmindən bir növ donmuş adamlar himə bənd idilər. Sövq-təbii qabağa düşür, təbiəti də nümunə götürməyə çağırırdılar. Dəlik Daşda, Kürdü Zəmidə, Qara Daşlığın ayağında, sucaq yerlərdə ucu toppuz olan maraqlı bitki bitirdi. Alov onun toppuzuna çatanda az qala güllə kimi açılırdı. Yerdən 2-3 metr uzunluğunda adətən cəngəllik içində bitib qalxan bu zoğları yığıb toplamaq üçün pişik keçməz şəlliklərə girir, dəridən-qabıqdan çıxırdıq. Ucu qotazlı, toppuzlu zoğlar tonqalda partladıqca ləzzət alır, bütün ağrıları-acıları unudurduq" … [170, s. 122-123].

Göründüyü kimi, burada da Novruzun ətraf mühitlə yanaşı ictimaiyyətdə də saflaşma, yeniləşmə ab-havası yaratdığı qeyd olunur ki, bu da təbiətdə təkrarlanan çağın – 4 fəsildən biri olan Baharın gəlişinin insanlarda – cəmiyyətdə də əks-səda doğurduğunu müəllif – informator dilindən şərh olunmaqla təsdiqləyir. Heç təsadüfi deyil ki, S.Rzasoy Novruz bayramının ritual-mifoloji mahiyyətini belə səciyyələndirir: "Novruz bayramı özünün ritual-mifoloji strukturuna görə təqvim bayramıdır. Miladi təqvim ilə mart ayının müxtəlif günlərinə (əsasən 21 mart) təsadüf etməklə qışın, köhnə ilin qurtarmasını, yazın, yeni ilin gəlişini bildirir. Bu bayramın funksional strukturunun əsasında təbiətin zamanla dəyişməsi (qışın yazla əvəz olunması) ritmi durur. İnsan təbiətin üzvi struktur elementi kimi öz tarixinin mifoloji-kosmoqonik başlanğıc nöqtəsindən təbiətin bu teokosmik-sinergetik ritminə köklənmiş, onu "Novruz" – "Yeni gün" adlandıraraq bütün tarixi boyunca həmin ritmlə kosmoloji harmoniyada yaşamışdır" [200, s. 21].

Deməli, S.Rzasoy da Novruz bayramının funksional strukturunun əsasında zaman amilinin dayandığını göstərmiş və insanın öz tarixinin mifoloji-kosmoqonik başlanğıcından təbiətin bu teokosmik-sinergetik ritminə köklənməklə kosmoloji harmoniyada yaşadığını bildirmişdir. Bu fikir də öz növbəsində bir daha onu deməyə imkan verir ki, Novruz bayramı bir mərasimi hadisə kimi insanları sakral mifik zamana səsləyən-zəmanənin nizamını qoruyub saxlamaqla sosial sferanı tənzimləyən müqəddəs zaman nöqtəsidir. Novruz bayramının mifik dünyamızla birbaşa bağlılığını Muğanlıda keçirilən Novruz karnavalında öz gözlərilə görüb müşahidə aparan S.Rzasoy başdanayağa qara geyinmiş, xaotik-mistik simvollarla bəzənmiş keçəpapaqlardan bəhs açaraq yazır: "Keçəpapaqların şəkillərini kitablardakı qam-şaman şəkilləri ilə tutuşdurmuş, bənzətmələr tapmağa çalışmışdım. Zahiri bənzərlik ortada idi: hər ikisi eyni bir mədəniyyətin təzahür fenomenləridir. Lakin bu şəkillər vahid türk mədəniyyət okeanının fərqli məkan, zaman və ritual fraqmentlərini əks etdirirdi... Şamanlar il boyu animistik praktika ilə məşğul olan peşəkarlardır. Keçəpapaqlar isə yalnız Novruz bayramında, yəni bayramın keçirildiyi mart ayında peyda olur və bayramın bitməsi ilə "öz dünyalarına" – Xoasa qayıdır, bir də Kosmosda peyda olmaq üçün növbəti ilin mart ayını, Novruz bayramının ərəfəsini "gözləyirlər" [200, s. 39-40].

Beləcə, S.Rzasoy Novruz karnavalının personajları olan keçəpapaqların Xaos dünyasından Kosmos dünyasına keçidi təmsil elədiklərini simvolizə etdiklərini söyləyir, bu keçidin "zaman aralığı – zaman qapısı" kimi Novruz bayramını səciyyələndirir. Bu da bir daha Novruz bayramının müqəddəs mifik zamana dönüş etmə məqamının olduğunu və insanların bu mərasimlə zamanı-zəmanəni sosial tarazlıq halında saxlama əhval-ruhiyyəsinə girdiklərini təsdiqləyir. Eyni zamanda S.Rzasoy keçəpapaq fenomeninin mövsüm, zaman, bayram amilləri ilə əlaqəli olduğunu iddia etməklə də məhz mifik-xaotik dünyanın təmsilçiləri kimi onların mövsümlə, zamanla əlaqəli olduğunu bildirir.

Yeri gəlmişkən, Seyfəddin Rzasoy Ramin Allahverdiyevin "Təqvim mifləri və Novruz" monoqrafiyasının ön sözündə də Novruzun mifik zaman anlayışı ilə bağlılığına işarə vurur: "Mövzu ilk baxışdan mif mətnlərinin ana tiplərindən olan zaman-təqvim miflərinin ümumnəzəri poetikası təsiri bağışlasa da, bu mövzu öz fəlsəfəsi baxımından dünya fəlsəfi fikrinin minillər boyu həll edə bilmədiyi bir sualın – "Zaman nədir?" probleminin həllinə həsr olunmuşdur. "Zaman nədir?" sualı dünya intellektinin qərinələr boyu cavab axtardığı və hər dəfə öz verdiyi cavabla qane olmadığı fundamental kosmik problemdir" [199, s. 3].

Monoqrafiyanın adından da göründüyü kimi, tədqiqatçı R.Allahverdiyev də Novruz bayramına təqvim mifləri prizmasından yanaşmış, mərasimin məhz mifik və real dünyamızın zamanları qovşağında özünə yer almasına diqqət yetirmişdir. X.Mehdizadənin verdiyi aşağıdakı məlumatın da özəyində bu iki zaman nöqtəsinin kəsişmə anına simvolik işarə var:

"Novruzda küsü saxlayan olmazdı. Ölən olsa da, yas saxlanılmırdı. Axı həmin gün dünyasını dəyişənlər Allahın xoşbəxt bəndələri idilər. Bəs necə?! Ölümün də xoşbəxti var!" [170, s. 123]. "Ölənə yas saxlanılmaması" fikri, əslində, ona işarədir ki, Novruz bayramı xaotik zamanla kosmik zamanın kəsişmə, qovuşma nöqtəsidir, bu zamanın sərhədində dünyasını dəyişmək isə "xoşbəxt ölüm" kimi səciyyələndirilir. Ölənin xaos dünyasına səfər etdiyi – əbədiyyətə qovuşduğu düşüncəsi hakim olur, bu səbəbdən də Allahın xoşbəxt bəndəsi hesab olunmaqla ənənədə ona yas tutulmur. Bu mifik bədii düşüncənin təqvim mərasimi olaraq Novruz bayramında gerçəkləşməsi də müəyyən məntiqə söykənir.

Novruz etnopsixoloji baxımdan inam və inanc faktoru ilə sıx bağlıdır. Bu cəhət Novruzun etnokulturoloji semantikasının öyrənilməsi baxımından aktuallıq kəsb edir. Ancaq bu cəhətə diqqət etməzdən əvvəl bir mühüm nəzəri məsələyə aydınlıq gətirməmiz vacibdir. Bu "inam" və "inanc" sözlərinin semantik sahələrinin fərqləndirilməsi məsələsidir. Azərbaycanda "inam",

“inanc”, “inanış” kimi sözlər fərqinə varmadan, ağına-bozuna baxmadan çox vaxt eyni mənada işlədilir. Halbuki bu, çox ciddi nəzəri məsələdir: inam və inancın bir termin kimi məna fərqləri və sərhədləri var. Onları bir-biri ilə qarışdırmaq olmaz.

Qeyd edək ki, tədqiqatçılar bu barədə müxtəlif fikirlər söyləmişlər. Bu sahədə Pertev Naili Boratav və Azad Nəbiyevin fikirləri xüsusilə diqqət çəkir. P.N.Boratav yazır: “İnancın hərfi mənası “fərdi və ya sosial baxımdan bir fikrin, bir faktın, bir əşyanın, bir varlığın həqiqət olduğunun qəbul edilməsi” deməkdir. Xalq inancları barədə söz açan şəxslərə görə, məfhumun fransız və alman dillərindəki variantı olan **supersistion** və **aberglaube,** türk dilinə **batil etiqad, batil inanc, yanlış inanc, boş inanc, xurafat** sözləri ilə tərcümə olunur. Bu ifadələr özlərində müəyyən bir hökm ifadə etdikləri üçün yersiz istifadə olunduqları zaman yanlış nəticələrə gətirib-çıxara bilər. Elm adamı işlədiyi mövzu qarşısında tərəfsiz olmalı, bilib-bilmədən hökm verməkdən uzaq durmalıdır. İnanc məfhumu lüğəvi mənasında insan düşüncəsinin çox böyük bir hissəsini əhatə edir: din, siyasət, əxlaq” [82, s. 9].

Göründüyü kimi, P.N.Boratav inanc termini adı altında mifik inamlara söykənən təsəvvürlər, düşüncə sistemini nəzərdə tutur.

Azad Nəbiyev yazır: “İnanc – Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının kiçik janrlarındandır. Bu janr xalq arasında **sınama, yozum, yozma, inam** adları ilə də yayılmışdır. İnancı yozum və yozma adlandırmaq olarmı? Təbii ki, yox. Çünki yozma və ya yozumda xalq inamı qətiləşməyib. Burada inam hələ ehtimal, güman, fərziyyə şəklindədir. İnancı sınama adlandırmaq da doğru olmaz. İnancda sınamaya əsaslanma bir element, bir xüsusiyyətdir. İnanc daha geniş məfhumdur, o, sınamalarda təsdiqlənir. Müxtəlif sınamalardan sonra insanda inanc qətiləşir. İnanclar sınamalar nəticəsində qətiləşən hökmlərin bədii ifadəsidir. Sınama xalq yaradıcılığının alqış, qarğış, əfsun, cadu, fal, atalar sözü kimi janrlarının yaranmasında da mühüm rol oynamışdır. Xalq öz müşahidələrini yoxlamaq, qəti qərara

gəlmək məqsədilə onları sınaqlardan keçirmiş, sonra isə fikrini hökm şəklində ifadə etmişdir" [177, s. 312].

Göründüyü kimi, A.Nəbiyev inanc terminini iki cəhətdən səciyyələndirir:

1. Folklor janrı;

2. "Sınamalar nəticəsində qətiləşən hökmlərin bədii ifadəsi", yəni P.N.Boratavda olduğu kimi, mifik inamlara əsaslanan təsəvvürlər, düşüncə sistemi.

A.Nəbiyev inancların folklor janrı kimi sınama, yozum kimi səciyyələndirilməsini qəbul etmir. Kamil Vəli Nərimanoğlu da eyniləşdirməni qəbul etməyərək yazır: "Əslində, bunlar başqa-başqa terminlər olub, yalnız müəyyən məna yaxınlığı ilə bağlıdır. Mifologiya ilə əlaqədar olan bu iki anlayış daha böyük "inanc" anlayışının elementləridir... "İnanc" müəyyən mənada mifoloji görüş kompleksini, "sınam" onun bir konkret təzahür formasını bildirir" [180, s. 610].

Rafiq Babayev bu məsələyə münasibət bildirərkən "inanc" və "inam" sözlərinin eyniləşdirilməsinə qarşı çıxmış və bunları bir-birindən fərqli terminlər hesab etmişdir. O yazır: "İnamların da, inancların da ortaq nöqtəsi (A.Nəbiyevin dediyi kimi – Ş.A.) "sınamalar nəticəsində qətiləşən hökmlər" ola bilər. İnamlarda sınamalar hər zaman əsas şərtə çevrilməsə də, inanclarda bu, janrın daxili təbiətidir. Eləcə də inanclarda "hökmlərin bədii ifadəsi" çox vacib şərt olsa da, inamlar bu məsələdə "sərbəstdir". Üzdə olan, ilk baxışdan görünən cəhətlərdən biri budur. Deyilməlidir ki, inamlar inanclar üçün informasiya bazası, qaynaqdır" [74, s. 3].

Qeyd edək ki, inancların sınama adlandırılması fikri Bəhlul Abdullayevə məxsusdur. O yazır: "Şifahi ədəbiyyatın əski janrlarından biri sınamalardır. Xüsusi səciyyəvi yönləri olan sınamalar, hər şeydən öncə, xalqın düşüncə tərzini, həyata baxış və münasibətini, etik, etnoqrafik görüşlərini, adət-ənənəsini, mərasimlərini sistemli şəkildə izləmək baxımından çox dəyərlidir" [3, s. 11].

Afaq Xürrəmqızının mərasim folklorundan bəhs edən tədqiqatında inanc və sınamalar yaxın mənalı terminlər kimi istifadə olunmuşdur [130, s. 7-23].

Bu, ondan irəli gəlmişdir ki, inam, inanc, sınama kimi terminlərin mənası bir-birinə qarışacaq dərəcədə yaxındır. Bu yaxınlıq da öz növbəsində tədqiqatçılar arasında fikir mübahisəsi yaratmışdır. Ancaq bütün bunlarla bərabər, həmin sözlərin hər birinin özünə məxsus məna sahəsi vardır.

Məhərrəm Cəfərli yazır ki, ""inanc" və "sınama" bir-biri ilə əlaqədar terminlərdir. Bu, eyni bir predmetə müxtəlif tərəflərdən baxış deməkdir. Yəni eyni bir mətni ona bir tərəfindən baxanda "inanc", başqa tərəfindən baxanda isə "sınama" adlandırmaq mümkündür. Odur ki, bunları qarşı-qarşıya qoymaq olmaz. Çünki bunlar bir-birini şərtləndirir: inanc – sınama ilə yaranır: sınaqdan çıxmaqla hər dəfə özünü təsdiq edən hadisə inanca dönür" [87, s. 84].

Alimin fikrindən göründüyü kimi, inanc və sınama terminləri vahid bir prosesin müxtəlif tərəfləridir. Sınama həmin prosesin əvvəlki mərhələsi, inanc onun nəticəsidir. Lakin bu zaman həmin bu prosesdə "inam"ın yeri harada olması məsələsi meydana çıxır.

Sevinc Qasımova yuxarıdakı fikirlərin hamısını təhlil edərək bu terminlərin hamısına belə aydınlıq gətirir. O yazır: "Bütün bu mübahisələri ümumiləşdirərək belə qənaətə gəlmək olur:

1. İnam – düşüncədə olan təsəvvürləri bildirir;

2. İnanc – həmin təsəvvürlərin sözlü mətnə, yəni konkret nümunəyə çevrilmənin nəticəsi olan janrın adıdır;

3. Sınama – inamın inanca çevrilmə mərhələsidir.

Beləliklə, inam, inanc və sınama eyni bir janrın poetikasının müxtəlif tərəflərini səciyyələndirir. Yəni hər bir inancın əsasında nəyəsə inam-təsəvvür durur, bu inam və inanclar insanın həyat təcrübəsinin nəticəsi kimi meydana çıxır. Bu təcrübə prosesinin özü sınamadır. Bir inamın inanca çevrilməsi üçün onun təcrübədə sınanması lazımdır" [163, s. 135].

Bizə belə gəlir ki, S.Qasımovanın bu ümumiləşdirməsi inam, inanc, sınama terminlərinin məna sərhədləri arasında sərhədləri aydın şəkildə göstərməklə bərabər, sınama-inam-inanc prosesinin özünü də izah edir. Buradan aydın olur ki, inanclar boş yerdən yaranmır, onlar ilk növbədə mifik düşüncə ilə yaşayan insanların həyat təcrübəsini özündə əks etdirmişdir. Bu həyat təcrübəsi "sınamaya" əsaslanırdı. Elə indinin özündə insanların bəzi şəxsi inamları haqqında tez-tez belə dediyini eşitmək olur: "Mən sınamışam, mənim başıma gəlib...". Demək, inam və inanc sınama nəticəsində meydana gəlir: inam və inanc sınamanın nəticələridir. Ən maraqlı məsələ bu "nəticələr" arasındakı münasibətlər, daha doğrusu, məna fərqləridir.

Göründüyü kimi, S.Qasımova inamı – təsəvvür, inancı – janr kimi səciyyələndirir. Birincisi – düşüncədə olanı, ikincisi – sözlü janrı bildirir. Düşüncədə olan (inam) – şüur hadisəsi, janr şəklində olan (inanc) – mətn hadisəsidir. Bunlar, əslində, birbirinin eynidir: çünki şüurda olan bədii mətndə inikas olunur. Bu, bizim yadımıza dərhal "mif" və "mifologiya" terminlərinin mənalarını salır. Yəni "inam" termini ilə "inanc" termini arasındakı münasibətlər eynilə "mif" terminin iki mənası, və "mifologiya" terminin birinci və ikinci mənaları arasındakı münasibətlərdə olduğu kimidir. Təbii ki, burada heç bir təsadüf ola bilməz. Bu eynilik ondan irəli gəlir ki, ənənəvi düşüncədəki inam və inanclar elə birbaşa mifologiya ilə bağlıdır. Yəni bunlar müəyyən mənada mif mətnləridir: çünki mifik inamları özündə əks etdirir.

A.K.Bayburin "mif" terminin iki mənaya malik olduğunu göstərir:

1. Sözlə ifadə olunan təhkiyə mətni;

2. Dünya haqqında olan təsəvvürlərin sistemi [256, s. 75].

Alim "mifologiya" termininin üç mənası olduğunu yazır:

1. Konkret bir mədəni-tarixi ənənəyə xas olan olan miflərin (söyləmələrin) toplusu;

2. Dünya qavrayışının xüsusi şəkli;

3. Mifləri və mifoloji sistemləri öyrənən elm [257, s. 80].

Beləliklə, məlum olur ki, mif və mifologiya terminlərinin bir mənası şüurda olan təsəvvürü, o biri mənası isə şüurda olan təsəvvürün sözlü mətndəki inikasıdır. Mənalardan biri mifik təsəvvürü, o biri mifik mətni bildirir. "İnam" termini də təsəvvürü, "inanc" termini isə sözlü mətni bildirir.

İnam və inancların mif və mifologiya ilə eyniliyinin əsasında iki amil durur:

Birincisi, inam və inancların mif və mifologiya ilə bağlılığı. Ənənəvi düşüncədə olan inamlar, onlarla bağlı inanc mətnləri bütün hallarda haradasa mifologiya ilə bağlıdır.

İkincisi, mifik düşüncənin əsasında inam faktoru durur. İnam olmasa, mifologiya da olmaz. Bunu mifşünas alimlər birmənalı şəkildə təsdiq etmişlər. K.L.Stross yazır: "Mif nə qədər ki, mif kimi qavranılır, o, mif olaraq qalır" [274, s. 194]. M.Steblin-Kamenski də yazır: "Mif nə dərəcədə qeyri-həqiqət olmasından asılı olmayaraq, yarandığı və yaşadığı yerdə həqiqət kimi qəbul olunan hekayədir" [294, s. 4].

Bir daha təkrar edirik ki, inam mifin, mifologiyanın mövcudluğunun əsasında durur. Bu deyilənlərin etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi Novruz bayramına birbaşa dəxi var: Novruz düşüncəsi etnopsixoloji baxımdan başdan-başa mifik inamlar əsasında qurulmuşudur.

İnsanı yaşadan ümiddirsə, ümidləri də sönməyə qoymayan inamlardır. Bu aspektdən yanaşdıqda, inanclar sisteminin də insanın fikri-düşüncəsi ilə bərabər formalaşıb yarandığı şübhəsizdir; yəni ibtidai dünyagörüşündən başlayaraq insanlarda mütləq nəyəsə inanmaq, tapınmaq ideyası da baş qaldırmış, nəticədə isə bu inamlar özlüyündə inanclar silsiləsini (inanclar sistemini) doğurmuşdur. İnamların isə özünü doğuracağı, zahirə çıxacağı, çin olacağı ümidi hər vaxt insanların fikrini-xəyalını məşğul etmişdir, hətta bu münasibətlə müxtəlif cür yollar axtarılmış, ehtimallar düşünülmüşdür. Bəs inamların çin olacağı məqamlar barədə xalqın vahid ümumi qənaəti, yekdil rəyi hansı nöqtələrdə birləşir? Hansı günlərdə ürəkdə bəslənən arzular, inamlar bəhrə verə bilər? Xalqımız ümumişlək ifadə şəklində

bunu “saatın açıq vaxtı” kimi səciyyələndirir: “Allah eləyər, filankəsin duası (alqışı, hətta qarğışı da) saatın açıq vaxtına-vədəsinə düşər. Allah diləyini eşidər, niyyəti hasil olar”, – deyə el arasında sabitləşmiş deyim də işlədilir.

Məhəbbət Paşayeva yazır: “Qədim xalq inamına görə aylar, həftənin günləri və günün saatları planetlərin göy üzündəki yerdəyişməsinə görə bölünür. İnsanlar öz hərəkətlərini göy cisimlərinin hərəkətinə uyğunlaşdıraraq həyatlarını tənzimləməyə çalışırdılar. Bununla bağlı indi də xalq arasında “Hər anın bir hökmü var” ifadəsi işlənməkdədir. Ulduzların elçi getmək, nikah kəsdirmək, səfərə çıxmaq kimi hər hansı bir işi başlamaq üçün uğurlu anı, günü, saatı müəyyən etməyə kömək olacağına inanılırdı” [186, s. 245].

Burada M.Paşayeva “hər anın öz hökmü var” məsəlini diqqətə çəkməklə inamların göy cisimlərinin hərəkətlərinə müvafiq olaraq yerinə yetəcəyi fikrini önə çəkir, ulduzların da məhz uğurlu anı, günü, saatı yaratmaqda mühüm funksiya daşıdıqları bildirilir. Burdan da o məntiq anlaşılır ki, “İlin, ayın, günün açıq saatı” da məhz göy cisimlərinin səmadakı düzülüş-yerdəyişmə mövqeyinə əsasən həyata keçir. Az sonra isə M.Paşayeva qədim astroloji təqvimlərdə həftənin planetlərlə bağlı adlanan günlərinə diqqəti yönəldib, maraqlı fikirlər söyləyir: “Qədim astroloji təqvimlərdə həftənin günləri planetlərin adları ilə adlandırılırdı. Qədim təqvimə görə bazar ertəsini Ay, çərşənbə axşamını Mars, çərşənbəni Merkuri, cümə axşamını Yupiter, cümə gününü Venera, bazar gününü Günəş, şənbə gününü isə Saturn təmsil edirdi. Bu yeddi səma cisminin Yerə təsir gücünə inanan azərbaycanlılar da hələ çox qədim dövrlərdən etibarən həftənin günlərini planetlərlə əlaqələndirərək müxtəlif mənalar axtarmış, bütün həyatlarının uğurlu keçməsi üçün vaxt bölgüsünü yeddi planet üzrə müəyyənləşdirməyə çalışmışlar. Şəki-Zaqatala bölgəsində yaşayan udilərdə görünür, bu qədim astral dünyagörüşünün təsiri ilə hər həftənin bazar günü Günəş günü kimi qeyd olunur, udilər buna beğeğe deyir” [186, s. 229].

Beləcə, qədim mifoloji dünyagörüşündə inamların gerçəkləşmə məqamlarına, ümidlərin-arzuların doğrulma anlarına planetlərin düzülüşü – bir sözlə, səma cisimləri ilə bağlı açıqlama gətirilir, həmçinin də bundan irəli gələn amil kimi həftənin düşümlü günlərindən söhbət açılır. Burda bir maraqlı fikir də ondan ibarətdir ki, müsəlman aləmində müqəddəs gün sayılan cümə gününün, cümə axşamının uğurlu, müqəddəs sayılmasının kökünün şumerlərdən başlandığı açıqlanır. Eyni zamanda el arasında şənbə gününün ağır gün kimi hesab olunması inamının da əsası onun Saturn planeti ilə bağlı olması ilə izah olunur…

Saturnun isə astroloji-mifik düşüncədə çətinlik, bədbəxtlik simvolu olduğu açıqlanır. Əgər məsələyə bu baxımdan yanaşsaq, onda "saatın açıq vaxtı" – dualaların, alqış-qarğışların eşidilən, yerinə yetən vədəsi, niyyətlərin hasil olan vaxtı məhz həftənin müəyyən uğurlu günləri (yaxud uğursuz şənbə günündə qarğışa, çətinliyə tuş gəlmək) ilə bağlı düşünülməlidir. Deməli, xalq dilində məsəl kimi mövcud olan "saatın açıq vaxtı", "hər anın bir hökmü var" və s. bu kimi ifadələrin kökündə tarixi-mifoloji həqiqətlərə işarələr dayanır.

Əgər inamların reallığa qovuşması anları, ya inamların qaynaqlandığı məqamlar qədim dövrlərdə yuxarıda göstərilən faktlara – astroloji səma cisimlərinin hərəkətlərinə uyğun mövqelərə dayaqlanırdısa, bəs müasir zamanda bu inamlar hansı tarixi-mifoloji gerçəklikdə təzahür edir? İnamların böyük əksəriyyəti xalq bayramları ilə vəhdətdə anılır, xalq bayramları ilə bağlı düşünülüb həyata keçirilir, xalq bayramlarında zühur edib, çin olur, gerçəkləşir. Bəs inamlarla xalq bayramlarının hansı daxili bağlılıqları vardır? İnamlarımızın bayramlarımızla sıx vəhdəti hansı amillərlə şərtlənir?

Məlumdur ki, xalqımız el ilə gələn vayı da toy-bayram sayıb. Bu mənada inamın – ümidin doğrulması yaxşı əlamət sayılmaqla sevinc hissi ilə qarşılandığı kimi, inamın puç olub bədbəxtliklə nəticələnməsi də kədərli hal doğurur. Xalq bayramına qarışan sevinc duyğusu sevinc üstünə sevinc gətirirsə, xalq bayramına qarışan kədərə isə xalq özü təskinlik gətirir, kə-

dər-yas sahibinin qəlbini ələ alıb ovundurur. Necə ki, əzizi ölənin ailəsinə Novruzqabağı adamlar dəstə bağlayıb onu yasdan çıxarmağa gedirlər, təskinedici sözlərlə: "bayram qazanınızı asın, bayramınızı keçirin, bayramı yaslı-yaralı qarşılamaq Allaha ağır gedər" və s. bu tipli ifadələrlə kədərini-dərdini yüngülləşdirirlər, eləcə də hər hansı bayramda hasil olmayan diləyin – doğrulmayan inamın da kədərini beləcə bayram ovqatının əhval-ruhiyyəsi ilə yumşaldırlar, təskinlik gətirici vasitələrlə könlünü alırlar. Bax inamları xalq bayramları ilə bir yerə bənd eləməyin ilkin sirri bu amilə bağlanılır.

Lakin bundan başqa, xalq bayramları ilə inamların birbirləri ilə bağlılıqlarını şərtləndirən digər mühüm qanunauyğunluqlar da vardır. İnamları bayramlarla münasibətdə götürdükdə isə iki mühüm psixoloji məqama görə qruplaşdırmaq mümkündür:

1) Bayramların birbaşa özlərinin təbiətindən doğan inamlardır ki, bunlar ümumi səciyyə daşıyır;

2) İnsanların özlərinin bayramlara bəslənən ümidlərinin ifadəçisi olan inamlardır ki, bunlar haradasa fərdi xarakter daşıyır. Bu mənada onları ümumi məzmunlu və fərdi məzmunlu – fərdi yozumlu inamlar kimi də qruplaşdırmaq olar.

I. Ümumi məzmunlu inamlara – yəni bayramların öz mahiyyəti ilə bağlı inamlara misallar gətirməklə fikrimizi şərh edək: "İlin axır çərşənbəsində Qədir gecəsi olur. Bu elə gecədir ki, yalnız yaxşı adamların gözünə görünür. Həmin gecədə hər şey təpəsi üstə dayanır. Özü də o, yaxşı adamların gözünə görünəndə onların nə diləyi olarsa, o saat yerinə yetir" [71, s. 13].

"At ancaq Novruz gecəsində üç dəfə gövşüyür. Deyərlər ki, kim onun gövşəməyini görsə, ona vergi verilər" [71, s. 16].

"İlin axır çərşənbəsində eşidilən söz düz çıxar" [71, s. 19].

"Axır çərşənbədə qulaq falına çıxarlar. Əgər hər hansı bir evdən yaxşı söz eşitsən, niyyətin qəbul olar, yox əgər pis söz eşitsən, niyyətin qəbul olmaz" [71, s. 30].

"Qurban bayramında doğulan uşaq hacı sayılır" [116, inv. № 773].

“İl təhvil olanda su dəyişir. Təzə sudan gətirib həyətə, evə, tövləyə səpirdilər ki, aydınlıq olsun, bərəkətli olsun” [116, inv. № 997].

“Novruz bayramında qapını bağlı qoymazlar. Deyərlər ki, o qapı yeddi il bağlı olar” [116, inv. № 997].

“Novruz bayramında ağaclar yatırlar.

At ancaq Novruz gecəsində üç dəfə gövşəyir. Deyirlər ki, kim onun gövşəməyini görsə, ona vergi verilir.

Çərşənbə gecəsi sular dayanar, bütün ağaclar isə başını aşağı salıb, səcdəyə gedər. Su duranda elə ki at kişnədi, nəyi desən o qızıla çevrilər.

İl təhvil olanda su dəyişir. Təzə sudan gətirib həyətə, evə, tövləyə səpirlər, evdə yatanların gözünə su tökürlər ki, aydınlıq olsun” [216, s. 211].

Qeyd edək ki, təkcə Novruz bayramı ilə deyil, Xızır Nəbi, Ramazan, Qurban kimi bayramlarla da bağlı çoxlu inamlar vardır və bu inamlar mifoloji təsəvvürlərlə də əlaqədardır [113, s. 59-62; 216, s. 202].

Yuxarıda müxtəlif mənbələrdən ayrı-ayrı bayramlarla bağlı bir sıra ayinlərin icrasına dair inamlardan nümunələr gətirdik. Hətta burada müxtəlif mənbələrdən gətirilmiş inamlarda bir-birini döyən, yəni demək olar ki, bir-birinin eyni olan fikirlərə, ifadələrə də rast oluruq. Bu da təbiidir. Çünki yuxarıda söylədiyim fikrimin məzmunu bu məqamda öz yerini alır, çünki bunlar xalq bayramlarının ümumxalq kütləsi tərəfindən vahid qaydada – mütəşəkkilliklə icra edilməsinin göstəricisi olmaqla, həm də həmin bayramların ümumi mahiyyətindən doğan eyni missiyanın təzahürləridir, elə həmçinin də bunlar bayramlardakı ümumi məzmunlu inamların əlamətləridir. Çünki vahid qaydada keçirilən bayramlarda vahid inamlar silsiləsinin olması da təbiidir.

Müqayisə üçün “Koroğlu” dastanı ilə, ya “Əsli və Kərəm” dastanı ilə bağlı əhvalatların kütləviləşməsi, yaxud Molla Nəsrəddin lətifələrinin, Bəhlul Danəndə lətifələrinin hər yerdə hamı tərəfindən eyni epizodlarının söylənilməsi, yaxud da xalq

yaradıcılığı nümunələrinin ən kiçik həcmli janrlarının – atalar sözlərinin, məsəllərin və s. bütün soydaşlarımız tərəfindən vahid qaydada işlədilməsi kimi faktlarla xalq bayramlarındakı, mərasimlərimizdəki icra mütəşəkkilliklərində rast gəlinən vahid prinsiplər folklor hadisəsinin ümumi qanunauyğunluq prinsiplərinə söykənməsi ilə əlaqədardır. Eləcə də bəhs açdığımız mövzuda – xalq bayramları ilə bağlı inamlar silsiləsində də vahidliyin gözlənilməsi də, eyni zamanda bu inanclarla bağlı ayrı-ayrı informatorların demək olar ki, bir-birlərini təkrarlayan cümlə quruluşlarının da olması bu baxımdan labüd haldır. Necə ki, yuxarıdakı gətirilən misallarla biz Cəbrayıl rayonundan olan Həsən Təhməzlinin yazdıqları ilə Naxçıvan folkloru antologiyasından gətirilən nümunələr arasında, demək olar, eyni mətn tipləri ilə rastlaşırıq. Məsələn: "İlin axır çərşənbəsində Qədir gecəsi olur. Bu elə gecədir ki, yalnız yaxşı adamların gözünə görünür. Həmin gecədə hər şey təpəsi üstə dayanır. Özü də o, yaxşı adamların gözünə görünəndə onların nə diləyi olarsa, o saat yerinə yetir". "Naxçıvan folkloru"ndan [71], gətirilən bu cümlələrin demək olar ki, eynisinə Cəbrayıl rayonunun Şıxalıağalı kənd sakini Həsən müəllimin öz kəndləri Şıxalıağalı ilə bağlı qələmə aldığı kitabında da aşağıdakı qaydada rast gəlirik: "İlin axır çərşənbəsində Qədir gecəsi olur. Həmin gecə hər şey təpəsi üstə dayanır. Özü də o yaxşı adamların gözünə görünəndə onların nə diləyi olsa, o saat yerinə yetir" [216, s. 202].

Yaxud digər bir misal. Folklor İnstitutunun arxivində toplama materialı kimi qələmə alınmış olan 997 nömrəli inventarda deyilir: "İl təhvil olanda su dəyişir. Təzə sudan gətirib həyətə, evə, tövləyə səpirdilər ki, aydınlıq olsun, bərəkətli olsun".

Yenə də Həsən Təhməzlinin yazdıqlarına müraciət edək: "İl təhvil olanda su dəyişir. Təzə sudan gətirib həyətə, evə, tövləyə səpirlər, evdə yatanların gözünə su tökürlər ki, aydınlıq olsun" [216, s. 211].

Göründüyü kimi, eyni cümlə qəliblərdir, cüzi fərqlər nəzərə çarpır ki, elə bil ki, hansısa redaktor azacıq fikirləri redaktə edib, cümlələrin biri o birisindən azca seçilir. Halbuki əslin-

də, eyni bayramla bağlı müxtəlif bölgələrdə eyni səviyyədə qeyd olunan mərasimlərlə bağlı xalq inanışları burada öz əksini tapmışdır ki, bu cür ifadə eyniliklərinin də olması təbiidir.

Təkrar edirəm, bir atalar sözü hər yerdə eyni cümlə qəlibi ilə işləndiyi kimi, xalq bayramları və ritualların da keçirilməsində vahidlik prinsipinin gözlənilməsi beləcə təbiidir. Bu baxımdan da inanclar silsiləsində də eyniliklərin olması mümkün haldır. Çünki icraçı bir xalqdır – Azərbaycan xalqı. Xalq yaradıcılığı nümunələrində isə çoxvariantlılıq təbii olduğu kimi, xalqın həyata baxış tərzində, psixologiyasında, adət-ənənəsində isə vahid bir ənənə oturuşub-formalaşıb… Başqa sözlə, xalq arasında bayram statusu alan mərasimlərin möhtəşəmliyi – ehtişamlı olması həm də onda təzahür edir ki, bu bayramlar kompleks olaraq icra vəziyyətlərindən, ritual və ayinlərindən tutmuş ən xırda detallarına qədər ümumi xalq kütləsi tərəfindən dünyanın hansı məkanında yaşamasından asılı olmayaraq vahid ənənələrə söykənir. İstər Azərbaycan ərazisində yaşayan soydaşımız olsun, istərsə də Rusiyada, Amerikada və s. yaşayan azərbaycanlı olsun, fərqi yoxdur, hər hansı xalq bayramını yekdil formada qarşılayır, ümumi ənənələr əsasında həyata keçirir. İstər astronomik-dünyəvi mahiyyətli Novruz bayramı olsun, istər dini bayramımız Qurban bayramı olsun – hamısı vahid qayda-qanunlarla stabil şəkildə yerinə yetirilir. Elə bu amildən də yanaşmaqla qeyd edim k, xalq bayramlarının hər birinin özünə xas prinsipləri vardır və bu prinsiplər hər bayramın xarakterik cəhətlərini özündə əks etdirir. İnanclar sistemi hər bayramın özəyini təşkil edir. Əlamətdar gün kimi keçirilən xalq bayramı eyni zamanda arzuların, ümidlərin ifadəçisidir. Arzuların, ümidlərin gerçəkləşməsi yolunda inamlara tapınmaq başlıca şərtdir. Deməli, xalq bayramları ilə bağlı yaranıb-formalaşmış inamlar silsiləsinin olması da təbiidir. Bu mənada inamlarsız – inanclara tapınmadan bayramların keçirilməsi mümkün deyildir. Elə bayramların keçirilməsində bir psixoloji amil də ondan ibarətdir ki, xalq həmin əziz – şad gündə inamının doğrulacağına – arzu və ümidlərinin reallaşacağına inanır. Başqa sözlə,

bayramı müqəddəs gün hesab edən xalq düşüncəsi bu müqəddəsliyə tapınaraq bu şad gündə arzularının da həyata keçəcəyinə inam bəslədiyindən, istər-istəməz bu bayramlarla bağlı inanclar silsiləsini də yaratmışdır. Özü də bu inamlar məntiqə uyğun şəkildə hər bayramın öz xarakterinə, tələbinə uyğun şəkildə formalaşmışdır. Məsələn, "Novruz bayramında ağaclar yatırlar" inamı Novruz bayramının xarakterik əlamətini əks etdirməklə həm də müəyyən inanc hissini özündə daşıyır.

Nəyə görə məhz Novruz bayramına şamil edilir bu fikir? Çünki Novruz bayramı təbiət hadisəsi olmaqla yaz gecə-gündüz bərabərliyinin, dünyanın həmin məqamda tarazlıq halının, eyni zamanda həm də qısa, ani zaman kəsiyində sükunət (yatmaq) halının bayramıdır. Ona görə də bu hikmətdən dolayı xalqımız Novruzda ağacların yatması ilə də bağlı inanc söyləmiş və bu inanc mətninin arxasında bir sıra sirlərə işarə vurmuşdur. Göründüyü kimi, eyni zamanda bu inanc ancaq Novruzun xarakterik göstəricisidir.

Yaxud: "Novruz bayramında qapını bağlı qoymazlar. Deyərlər ki, o qapı yeddi il bağlı olar". Bu inam isə ona işarə edir ki, Novruz ilin təzələnməsi – yeni ilin gəlişi bayramıdır və ili (Novruzu) necə qarşılasan, o cür də ili başa vurarsan düşüncəsini təlqin edir. Yəni Novruzda hər kəs öz evində – doğma ocağında ailəsi ilə bir yerdə olmalıdır fikri burdan boy göstərir, yəni evi kor qoymaq olmaz – qapını bağlı saxlamaq yaxşı əlamət sayılmadığı üçün və Novruz da insanlara şənlik – gümrah əhval-ruhiyyə bəxş edən bayram olduğundan, bayramın günündə qapını bağlı saxlamağı yasaq hesab etməklə xalqımız əslində bununla bayramı öz evində doğmaların arasında şadlıqla, gülərüzlə qarşılamağı tövsiyə etmişdir.

Göründüyü kimi, yuxarıdakı inanc nümunələri birbaşa Novruz bayramının zahiri və daxili simasının əksetdiricisidir. Bunlar həm də xalq bayramının ümumi məzmunlu, yəni öz mahiyyətinə uyğun sabitləşmiş inamlar sisteminin olmasının təzahürüdür. Eləcə də "İlin axır çərşənbəsində eşidilən söz düz çıxar", yaxud "Axır çərşənbədə qulaq falına çıxarlar" və s. bu ki-

mi deyim və inamlar da birbaşa İlaxır çərşənbə bayramının xarakterik göstəricilərindən olmaqla Çərşənbədə qulaq falına çıxmaq kimi ümumxalq adətinin və bu adətə köklənən ümumxalq inamının – eşidilən sözün düz çıxmasının ifadəsidir. Qulaq falına çıxmaq və eşidilən sözün yaxşı və ya pis olması inancı da özlüyündə hikmətə söykənir. Yəni köhnə ilin son çərşənbə gecəsi ilin bütün ağırlıqlarının – ağrı-acılarının ötən ildə qalması və yeni ilə – Novruza qədəm qoymaq ərəfəsində deyilən və eşidilən söz (qulaq falı inamı) özlüyündə çox şey deyir. Əgər köhnə ilin ağırlığından xilas olub, yeni ilə – Novruza yüngüllüklə ayaq basırsansa, təbii ki, ilahi nida kimi dilinə xoş söz gələcək və qulaq falı kimi xoş söz eşidib arzuna – diləyinə qovuşacaqsan, bununla da köhnə ilin ağrı-acısını da köhnə ildə qoyacaqsan qalacaqdır. Yox, əgər Allah eləməmiş, köhnə ilin azar-bezarını, ağırlığını öz üstündən dəf edib aşıra bilməmisənsə, onda ilin axır çərşənbəsində (çərşənbənin ağır gün sayılması inancı və bu ağır gündən ilin son – axır çərşənbəsində xilas ola bilmək missiyası!) özündən asılı olmadan yenə də qayıbından vəhy ilə dilinə acı kəlmələr gələr və bu ağır – pis sözü eşidən qulaq falına çıxan kəsin də arzusu, ümidi nəhsə dönər. Bax buna görə də qulaq falının eşidilməsi ilə bağlı xalq yozumu belədir ki, "Əgər hər hansı bir evdən yaxşı söz eşitsən, niyyətin qəbul olar, yox, əgər pis söz eşitsən, niyyətin qəbul olmaz" [116, inv. 773].

Bax bu kimi fikirlər, inanclar da Çərşənbə bayramının ümumi mahiyyəti ilə bağlı ümumiləşmiş səciyyə daşıyan inamlardır. Bütün bu deyilənlər birmənalı şəkildə təsdiq edir ki, Novruzun etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifik inanclar böyük rol oynamış və həmin inanclar müasir dövrümüzdə də xalqın əziz və müqəddəs ənənəsi kimi Novruz bayramının yaşamasının əsasında durur [Elmi nəticələr haqqında bax: 16; 29].

Novruzun etnokulturoloji fəlsəfəsi: təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası. Novruz bayramı haqqında çox yazıldığı kimi, onun Azərbaycan etnik-mədəni düşüncə sisteminin oynadığı rol barəsində də müxtəlif fikirlər səsləndirilmişdir. Həmin fikir-

lərin hamısından keçən bir məna xətti var: Novruz Azərbaycan xalqının həyat fəlsəfəsini, təbiət, cəmiyyət və zaman haqqında düşüncələrini özündə inikas edir. Bu cəhətdən, Novruz həm də etnokulturoloji fəlsəfədir. Əlbəttə, xalqın adət-ənənələrini, dünyaya baxışını özündə əks etdirən bir xalq bayramını sırf fəlsəfə kimi xarakterizə etmək də olmaz. Bu, bir bayramdır və o, hər bir xalq bayramı kimi özündə xalqın dünya haqqında təsəvvürlərini əks etdirir. Novruzun da özünə məxsus fəlsəfəsi var və Novruz fəlsəfəsində təbiət, cəmiyyət və zamana münasibətdə sistemli baxış var. Lakin biz "Novruzun etnokulturoloji fəlsəfəsi deyərkən" təkcə xalq inanclarını, Novruzun mifoloji əsaslarını nəzərdə tutmuruq. Bu məsələyə çox geniş planda nəzər salmaq lazımdır. Axı Novruz, təkcə bayram olaraq qalmamış, əsrlər boyunca, xüsusilə orta əsrlərdə fəlsəfi düşüncə sisteminə daxil olmuşdur. Bu barədə təkcə orta əsrlər təsəvvüfi-irfani poeziyasını xatırlamaq kifayətdir. Azərbaycan və Şərq-müsəlman ədəbiyyatı tarixində çoxlu novruznamələr yazılmışdır. Onlarda Novruz kainatın, maddi yaradılış aləminin, ilahi yaradılışın mühüm fəlsəfi əsası kimi çıxış edir. Novruznamələri yazan sənətkarların əksəriyyəti təkcə şair deyildilər. Biz bilirik ki, onların çoxu öz dövrünün dəqiq və humanitar elmlərini bilən alimlər idilər. Təkcə Nizami Gəncəvini xatırlamaq buna kifayətdir. O, öz dövrünün bütün biliklərindən baş çıxartmış və öz əsərlərində elmi faktlardan, fikirlərdən bədii metaforaların yaradılmasında geniş şəkildə istifadə etmişdir. Novruznamələrdə də Novruz dünyanın yaradılış fəlsəfəsində iştirak edir. Bütün bunlar göstərir ki, Novruz bayramının əsasında duran ilkin, sadə mifoloji dünyagörüşü orta əsrlərdə fəlsəfi dünyagörüşü səviyyəsinə qaldırılmışdır. Beləliklə, bunları nəzərə alaraq deyə bilərik ki, Novruzun etnokulturoloji fəlsəfəsinin əsasında təbiətlə cəmiyyətin harmoniyası ideyası durur. Novruzun adət-ənənələri buna canlı nümunədir.

Yunanıstanda belə bir adət var: Yeni il axşamı kişilərə aid olan bütün hüquq və ixtiyarlar qadınlara verilir. Buna bənzər bir adət-ənənə də bizdə var: İlaxır çərşənbə gecəsi və Nov-

ruz axşamında Qarabağ tərəflərdə, o cümlədən, Cəbrayıl rayonunun kəndlərində kosa bəzənən zaman qızlar öz dəstəsi ilə oğlan paltarı geyindirilmiş və üzü maskalı (niqablı) qızı kosa rolunda özləri ilə gəzdirər, oğlanlar da qız paltarı geydirilmiş oğlanla küçə-küçə, qapı-qapı gəzib şənlik keçirərdilər. Demək, Yunanıstanda aşkar şəkildə kişilərin hüquqları qadınlara verildiyi halda, bizdə də "gizli", yəni niqablı geyimdə kosa obrazları əkscinslərin qiyafələrinə – cildlərinə girirlər. Bu, nəyi simvolizə edir, burada oxşar paralellik nəyə işarə edir?..

Bu, hər şeydən əvvəl, xristian dünyasındakı yeni il bayramı ilə bizim Şərq aləminin yeni il (Novruz) bayramları arasında bir tipoloji bağlılığın olmasına işarədir. İkincisi, Avropa dünyabaxışına, Qərb düşüncəsinə əsasən kişilərin hüquqlarının qadınlara verilməsi burada əks cinslərin hüquq bərabərliyini açıqlığı ilə əks etdirirsə, bizdə bir qədər üstüörtülü şəkildə – Şərq ruhuna uyğun olaraq həyalı-pərdəli halda kişinin qadın cildinə, qadının kişi qiyafəsinə bürünməsi formasında təzahür edir. Necə ki, təbii aləmdə cinslərə münasibət birmənalıdır, eləcə də sosioloji mühitdə əks cinslər arasında bir-birləri ilə zahiri əkslik təşkil edən tərəflər "hüquqi prinsiplərdə" də eyni statusa malik olurlar. Bu amili doğuran səbəb nə ilə bağlıdır? Axı yeni il bayramı adından da göründüyü üzrə, yenilik , yeniləşmə – hər şeyin yenidən başlanması bayramıdır. İnsanlar dünyaya gələrkən (elə həyatdan köçərkən də!) biri digərindən artıq, ya əskik şəkildə doğulmadıqları kimi, yəni hamı dünyaya irqindən, cinsindən asılı olmayaraq eyni hüquqlu qədəm qoyduğu kimi, hamı da dünyada bərabər hüquqla yaşayıb ömür-gün keçirməlidir. Lakin təəssüf ki, ictimai-siyasi formasiyalarla bağlı olaraq, sosial dünyada bu hüquqi prinsiplər pozulmuş olur, biri o birindən fərqli yaşayış tərzi keçirir. Məhz Novruzda – yeni ildə yeni həyatın-yeni dünya başlanğıcının rəmzi şəkildə inikası olaraq insanlar bircə gün də olsa, həmin ibtidai, ilkin başlanğıc aləminə ehtiram əlaməti kimi hər şeyi, o cümlədən, bəşəri aləmi də bu yeniliyin qovğasında görmək arzusunu bu şəkildə reallaşdırırlar. Yəni istər matriarxatlığın, istər də patriarxal quruluşun

tələb elədiyi qadın, ya kişi hakimiyyəti prinsipi ilə bu dünya pəncərəsinə baxmaqdan bir günlüyə vaz keçilir, yeni ilin ilk gününü bəşəriyyət öz uşaqlıq dövrünə qayıdıb uşaqlaşır (uşaq saflığı ilə dünyaya baxır), təbiətə, təbii aləmə təbii baxışı üstün tutub, irqi, dini, cinsi ayrı-seçkilikləri unudub, ətraf aləmə təbii-bioloji varlıq prizmasından yanaşmaqla təbiətin yeni ilini-yeni fəslini bayrama çevirirlər. Məntiqlə fikirləşəndə, əgər təbiətə yeni il – yeni fəsil qədəm qoyursa, təbiətin yeniliyinə insanlar da yeniləşmə ab-havası ilə qaynayıb-qarışmalı, təbiətə təbiətin gözü ilə baxmalıdırlar. Təbiətin qanunauyğunluğuna heç insanların sosial baxışla yanaşa bilmələri mümkün də deyil, əgər belə olsaydı, onda təbii aləmlə ictimai aləm arasında kəskin seçilən bir həlməhəşlik, nizamsızlıq görünərdi, bu nizamsızlıq qarşısında insan ağlı çaşıb qalar, sərsəm bir ömür keçirərdi. Ona görə də bəşər övladı təbiətin – kainatın tarazlıq halı olan yeni ildə özünün ağlını, düşüncəsini də təbiətin gedişatına uyğun bir məcraya yönəltməyə – təbiət qanunlarına tabe olmağa yaxşı mənada məhkum idi. Başqa sözlə, yeni il Novruz bayramı təbiətin öz təbii iradəsini cəmiyyət hadisələrinə qəbul etdirməsi bayramıdır. Elə bu baxımdan da, yeni il bayramlarının (istər miladi təqvim, istər Novruz) mənşəyində xalqlar arasında, eləcə də dinlər arasında milliyyətindən, irqindən asılı olmadan vahidlik prinsipinin müşayiət olunması insanların qeyri – ixtiyari vahid təbiət müstəvisinə girmələrinin – vahid sosial fəaliyyət mexanizminin icraçıları olduqlarının qlobal göstəricisi kimi düşünülməlidir.

Bu prinsipdən yanaşdıqda, Yunanıstanda yeni ildə kişilərə aid hüquqların qadınlara şamil olunması patrilokal və matrilokal amillərin bir araya sığmasını işarələyir, eləcə də bizim İlaxır Çərşənbə və Novruz şənliklərində kosa donunda oğlanların qız, qızların oğlan paltarları geyinməsinin də nüvəsində anadan bərabərhüquqlu doğulan əks cinslərin təbiətdə də, sosial sferada da bərabər olduqlarına dair dünya görüşün cizgiləri ifadə olunur.

Bayramda əks cinsin nümayəndələrinin rollarının dəyişdirilməsi bu mərasimlərin statusdəyişmə xarakterli rituallar olduğunu göstərir. İngilis alimi V.Terner ritualları iki qrupa ayırır:

1. Statusuartırma ritualları: bu rituallar vasitəsilə subyektin cəmiyyət daxilindəki mövqeyi, vəzifəsi yüksəldilir;

2. Statusdəyişmə ritualları: bu rituallar vasitəsilə subyektin cəmiyyət daxilindəki mövqeyi müvəqqəti olaraq dəyişdirilir [297, s. 232].

Statusdəyişdirmə, əsasən, bayramlarda baş verir və müvəqqəti xarakter daşıyır. Burada hər şeyin yeri dəyişir və tərsinə çevrilir. V.N.Toporov bayramlarda baş verən bu tərsinə hərəkət, yerdəyişmə aktlarını belə ümumiləşdirir:

– dünyanın və onun əlamətlərinin tərsinə, o biri üzünə (astar tərəfinə) döndərilməsi;

– subyekt və obyektin bir-birini əvəz etməsi;

– axırıncı olanın birinci olana, aşağı olanın yuxarı olana, qulun ağaya, şərin xeyrə, ölümün həyata, bəzən qadın cinsinin kişi cinsinə və s. döndərilməsi;

– müxtəlif cür yerdəyişmələr, paltardəyişmələr;

– tərsinə səciyyələrə malik "antidünya" və "antidavranışların" formalaşdırılması [303, s. 330].

Təqvim bayramlarında bu cür statusdəyişdirmə dünya xalqlarının arasında çox geniş yayılmışdır. H.Əzimi yazır: "İranda Novruz bayramında Səbzvar, Konabad və Koçan türkləri arasında "Qadınların hakimiyyəti" deyilən bir mərasim keçirilir. Bayramın 9-cü günündən başlayaraq 13-cü gününə qədər qadınlar hakimiyyət qurub ərlərinə hökm edirlər. Bu günlər içində heç bir kişi qadınının izni olmadan evdən qırağa çıxmaz. Evin ehtiyaclarını bu günlərdə qadınlar ödəyir və bu zaman kişilər kimi oyunla, at minməklə məşğul olurlar. Gecə evə gəlməsələr də, kişinin buna etiraz etməyə haqqı yoxdur. 13-cü gün başı aşağı evə dönüb, hər zamankı qadın olur və ərlərinin sözlərindən çıxmırlar" [222, s. 74].

Xristian və müsəlman, yaxud türk və Slavyan xalqları arasında yeni ilin keçirilməsindəki oxşarlıqları Güllü xanım

Yoloğlu belə izah edir: “Türk mədəniyyətinin ciddi təsiri altında olan slavyanlar qışı yola salıb yazı qarşılamaq məqsədilə evlərdə təmizlik işləri görür, köhnə əşyalardan tonqal qalayırlar. Bu zaman çalışırlar ki, tonqalın tüstüsü çox olsun (türk şamanizmindəki inama görə, həyət-bacanı, evi, ətrafdakıları tüstüyə vermək onları paklamaq anlamına gəlir). Xalq karnavallarla, rəqslərlə, meydan tamaşaları ilə, bol süfrələrlə, müxtəlif yarışlarla, əyləncələrlə yazı qarşılayırdı. Yazda tumurcuqların ilk açan bədmüşk (pişpişi) budağının şər qüvvələri daha yaxşı qova biləcəyinə inanan slavyanlar həmin budaqla evdən şər qüvvələri qovur, ailənin başçısı əlindəki bədmüşk budağı ilə ev əhlini “döyərək” “sağlıq evə, xəstəlik meşəyə!” deyirdi. Sonra hər kəs tarlalara axışır, tonqalların külünü oraya səpərək kənarlarına bədmüşk budağı basdırırdılar” [220, s. 11].

Göründüyü kimi, G.Yoloğlu bir sıra slavyan xalqlarının ilbaşı ənənələrinin türk xalqlarının təsiri altında formalaşdığını göstərir. Təbii ki, müəllif bu məsələni irəli sürərkən tarixi reallıqlara əsaslanır. Tarixdən məlumdur ki, ruslar orta əsrlərdə uzun müddət türklərin (Qızıl Ordanın) hakimiyyəti altında yaşamışlar. Heç şübhəsiz ki, hakim siyasi-hərbi qüvvə olan türklər fəth etdikləri torpaqlarda da öz adət-ənənələrini, o cümlədən bayram ənənələrini davam etdirmişlər. Bu da öz növbəsində slavyan xalqları arasında bir sıra türk ilbaşı adət-ənənələrinin yayılmasına gətirib çıxarmışdır. Doğrudan da, slavyanların qışı yola salıb, yazı qarşılayarkən evlərində apardıqları təmizlik işləri, köhnə əşyaların tonqalda yandırılması, tüstü ilə təmizlənmə ayini və s. Novruz ənənələri ilə eynilik təşkil edir.

G.Yoloğlu slavyanların ilbaşı ənənələrindəki bədmüşk (pişpişi) budağı ilə bağlı inanclara diqqət yönəldərək yazır: “Sonralar kilsə bu ayinləri xalqın həyatından çıxartmaq məqsədi ilə həmin günləri xristian mərasimlərilə doldurdu... Lakin burada bizim diqqətimizi çəkən daha maraqlı bir məqam var. Ulu öndərimiz Heydər Əliyevin bacısı Şəfiqə xanım Əliyeva “Mənim anam” kitabında Novruzla bağlı xatirələrini “Bədmüşk ətirli Novruz” başlığı altında verərək yazır: “Baharın ilk müjdə-

sini bizə bədmüşk verərdi. Evimizin arxasında idi bu ağac. İydəyə bənzər çiçəyi xırda tükçüklərlə örtüldüyü üçün biz ona pişpişə deyərdik. Qəribə bu idi ki, ağacın dibində qar topası olduğu halda bədmüşk çiçəkləyirdi. Anam bədmüşkü çox sevirdi... Nə üçün o, bədmüşkü bu qədər çox sevirdi?.. Çünki hər dəfə bədmüşk çiçəkləyəndə Zəngəzurun baharı yadına düşürdü. Deməli, Zəngəzurda da baharın gəlişinin ilk müjdəçisi bədmüşk idi. Qızlar, gəlinlər, uşaqlar bədmüşkü mart ayında yarğanlardan – suaxan yerlərdən toplayaraq, xüsusi qazanlarda qaynadaraq gülab çəkərdilər"" [220, s. 130-131].

Güllü xanım bu fikirlərə əsaslanaraq qeyd edir ki, "bədmüşk ağacı qədim türk yurdu olan Zəngəzurda da, Naxçıvanda da baharın müjdəçisi sayılmışdır. İnsanlar nəinki onun budaqlarından, eyni zamanda çiçəklərinin şirəsindən də müxtəlif ayinlərdə istifadə edirdilər" [220, s. 130-131].

Yuxarıdakı informasiyada bədmüşk (pişpişə) ağacının yazın, baharın (Novruzun) ilk müjdəçisi kimi həm slavyanların, həm də biz azərbaycanlıların düşüncə və adət-ənənələrində anıldığı, mühüm yer tutduğu göstərilir. Bu fakt insanları, toplumları (dini və dili ayrı olan xalqları) yeni ildə (Novruzda) bir-birləri ilə birləşdirən, vahid ənənəyə salan gücün-qüvvənin mənbəyinin təbiətdən (bədmüşkün timsalında) qaynaqlandığını bir daha təsdiq edir. Yəni insanların təbiətə münasibətləri eyni olduğu kimi, təbiət hadisələrinə qarşı inanc və etiqadları da vahid bir nöqtədə kəsişir, vahid bir mərkəzdə birləşir. Bu – təbiidir. Lakin burada bədmüşk bitkisi ilə bağlı fikir haçalığı özünü göstərir. Əgər Slavyan xalqları bədmüşk (pişpişə) ağacının budaqları vasitəsilə şər qüvvələri qovacaqlarına inanırlarsa, burada bədmüşk birmənalı olaraq ağac, ya kol bitkisi kimi düşünülür. Şəfiqə xanım Əliyevanın yazdıqlarından isə bədmüşk həm "iydəyə bənzər çiçəyi xırda tükcüklərlə örtülü" olan ağac kimi, həm də "martda yarğan ətraflarında, su tutar yerlərdə bitən" bitki kimi təsvir edilir.

Bu yerdə bir həyati-etnoqrafik haşiyə çıxmaq istərdim. Mən ibtidai siniflərdə oxuyanda çölə, çəmənliyə çıxmazdım,

getdiyim yer ancaq məktəb, gəldiyim yer isə evimiz olardı. Bir gün sinif yoldaşım Aydın Fərman oğlu mənə maraqla "pişpişə" adlı bir bitkidən danışdı, dedi ki, pişpişə üzümlüyün kənarlarında olur, adama yapışıb buraxmır. Elə bildim ki, bu pişpişə deyilən şey adına uyğun şəkildə pişik, ya hansısa bir yırtıcı heyvandır. Maraq mənə güc gəldi və Aydından məni də özü ilə həmin pişpişə olan çəmənliyə aparmasını istədim. Ertəsi gün gedib həmin pişpişəni öz gözlərimlə gördüm, yapışqan kimi adamın paltarına-corabına yapışırdı. Muğan bölgəsindən olan gəlinimiz Aləmzər xanım isə Muğanda pişpişə bitkisinin ikinci adının da "suvaşqan" kimi tanındığını dedi, adamın paltarına suvaşdığı – yapışdığı üçün belə adlandırıldığını bildirdi.

Şəfiqə xanımın Novruz ilə bağlı etnoqrafik mahiyyət daşıyan fikirləri ilə bağlı Güllü Yoloğlu yazır: "Qədim, zəngin tarixə, mədəniyyətə malik bir ailədə göz açmışdı balaca Heydər. Anası İzzət xanımın adət-ənənələrimizə, törələrimizə, bayramlarımıza olan sevgisilə böyümüşdü. Şəfiqə xanım yazırdı: "Evimizdə hamımızın səbirsizliklə gözlədiyi bir bayram vardısa, o da Novruz idi"" [220, s. 47].

Uzun illər sonra, 21 mart 2002-ci ildə Heydər Əliyev artıq Azərbaycan Respublikasının Prezidenti kimi Novruz bayramı münasibətilə keçirilən ümumxalq şənliyindəki nitqində demişdir: "Novruz bayramı bizim bütün bayramlarımızdan əzizdir". Bu da təsadüfi deyildi, çünki Ulu öndərimiz hələ uşaqlıqdan anasının, ailə üzvlərinin bu bayrama necə hazırlaşdıqlarının, biş-düş etdiklərinin, təmizlik işləri gördüklərinin şahidi, həm də iştirakçısı olmuşdur" [220, s. 131].

Ş.Əliyevanın xatirələrindən məlum olur ki, Novruz mərasim kompleksinin fəlsəfəsini bilavasitə yenilənmə təşkil edir. Yenilənmə (təzələnmə) təbiət, cəmiyyət və zamanın bütün sahələrini əhatə edir. Şəfiqə xanımın xatirələrinə diqqət edək: "Bu bayramın xoş əhval-ruhiyyəsi hələ martın əvvəllərindən hiss olunardı... Evlərdə döşəmə bərk torpaqdan olardı. Onun üstünə həsir, həsirin üstünə isə xalça-palaz döşənərdi. Həsir həm toz-torpaqdan xalça-palazı qoruyardı, həm də oturanda

yumşaq olurdu. Döşəkçələr, yundan yastıqlar (buna bəzi zonalarda mütəkkə deyirlər) yerdəki xalça-palaz üzərinə düzülərdi. Döşəkçələr oturmaq, yun yastıqlar isə söykənmək, istirahət etmək üçün idi. Novruzun yaxınlaşdığı ərəfədə evimizin divarları ağardılar, qapı-pəncərəmiz yuyulub silinərdi. Yorğan-döşək hamısı sökülər, xalça-palaz, qab-qaşıq həyətə yığılardı. Martda Naxçıvana qar yağardı. Yadımdadır, xalçanı bu qarın üstünə sərib, üzərinə ovuc-ovuc qar səpələrdik. Sonra süpürgələyib təmizlərdik, tərtəmiz olardı. Adətən, Naxçıvan evlərində döşəmə tam döşənəkli olmalıydı, yəni bir parça da olsun torpaq, həsir görünməməliydi. Biz təmizlənmiş xalçaları evimizə sərərdik. Evdə gözə çarpan hər şey, pal-paltar yuyulmalı idi. İnancımıza görə, köhnə ilin tozu-çirki yeni ilə keçməməliydi. Bu təmizləmə işlərini ilaxır çərşənbəsinə bir həftə qalmış aparardıq. İlaxır çərşənbəsində hamı – evin bütün üzvləri hamama gedib yuyunardı" [220, s. 48].

İndi bu xatirələrin əsasında yenilənmə, təzələnmənin Azərbaycan həyatının hansı səviyyələrini əhatə etdiyinə diqqət edək:

1. İnsanların psixologiyası : bayramın xoş əhval-ruhiyyəsinin hiss olunması;

2. Evlərə aid olan bütün əşyaların (həsir, xalça-palaz, yastıqlar, döşəkçələr) təmizlənərək yenilənməsi;

3. Evlərin özünün yenilənməsi: divarların ağardılması, qapı-pəncərələrin yuyulması;

4. Ev əşyalarının qarla təzələnməsi: burada əsas olan təkcə fiziki təmizlənmə deyildir, qarla təmizləmə həm də su ilə paklama deməkdir.

5. İnsanların ritual yuyunması ilə təzələnməsi.

Şəfiqə xanım Əliyeva daha sonra xatırlayır ki, "anam ilaxır çərşənbəsində hamımızın əyin-başının təmizlənməsinə xüsusi fikir verirdi. İki cür aş bişirərdi: səbzəli aş və "uçar" . Səbzəli aşı tərxun və kəvərlə dəmlərdi. Ətri bütün həyəti götürərdi. "Uçar"ı bütün evlərdə bişirərdilər... Novruz süfrəmiz anamın əl səliqəsi ilə bəzənərdi. Anam bişirdiyi yağlı fətirləri, bayram

çöçəsini süfrəyə düzərdi. Çox dadlı bayram çöçəsi olardı anamın. Qozu döyüb əzər, soğanı narın-narın doğrayıb hazırlardı. Sonra soğanı ərinmiş yağda qızardar, döyülmüş qozu ora tökərdi. Tam bişənə yaxın ona ədviyyə – sarıkök, darçın, hil və mixək əlavə edərdi. Yağ, süd və yumurta ilə yoğurduğu xəmiri xırda kündələrə bölüb, bir növ şəkərbura kimi yayar, hazırladığı qoz, soğan, ədviyyə qarışığını xəmirin içinə büküb təndirə yapardı. Şəkərburaya bənzər, lakin ondan bir qədər böyük bayram çöçələri Novruz süfrəmizin bəzəyi olardı. Anam rəhmətlik deyərdi ki, düyü sudan əmələ gəldiyi üçün bədənə soyuqluq gətirər, ona görə də aş dəmləməsinin yanına mütləq qızılgül mürəbbəsi, gülqənd qoymaq lazımdır..." [220, s. 48-49].

Mətbəx ənənəsi ilə bağlı bu xatırlatmalar Novruz fəlsəfəsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Tədqiqatçılar Novruz mətbəx ənənələrindən bəhs etsələr də, Novruz yeməklərinin ritual funksiyasını daşıdığını çox vaxt unutmuşlar. Biz əlbəttə, burada Novruzda bişirilən şirniyyatların hansısa ulduza, aya və s. bənzəməsini nəzərdə tutmuruq. Vurğulamaq istədiyimiz məqam Novruz süfrəsinin insanla təbiətin münasibətlərini simvollaşdırması haqqındadır.

Məlumdur ki, hər bölgədə Novruz süfrəsi ilə bağlı fərqli ənənələr var. Bu, hər şeydən əvvəl hər bir məhəlli mühit üçün xarakterik nemətlərin olması ilə bağlıdır. Dəniz, çay və s. su hövzələrində yaşayanların Novruz süfrələrində balıq məhsulları olduğu kimi, başqa bölgələrin də Novruz süfrələrində həmin bölgə üçün xarakterik olan nemətlər olur. Ancaq bütün bu fərqliliklərə baxmayaraq, Novruz süfrələrini birləşdirən xarakterik iki cəhət var:

Birincisi, Novruzda süfrəyə qoyulan nemətlər simvolik xarakter daşıyır. Bu xüsusda "7 sin" (yaxud "7 şin") ənənəsi məşhurdur. Bəzi yerlərdə bu, "7 löyün" adı ilə məşhurdur. Qısaca mənası ondan ibarətdir ki, Novruzda süfrədə adı "s" (yaxud "ş") hərfi ilə başlayan nemət olmalı idi. "7 löyün" də elə 7 növ yemək deməkdir. Burada əsas olan 7 rəqəminin özüdür. Bu rəqəm dünyanı simvollaşdırır. Belə məlum olur ki, Novruz süf-

rəsinə 7 növ nemətin düzülməsi ilə süfrə dünyanın simvoluna çevrilirdi. Beləliklə, Novruz süfrəsində təbiətlə cəmiyyət mətbəx elementlərinin dili ilə harmoniyaya girirdi.

İkincisi, Novruz süfrəsinin simvolik baxımdan tamlığı xüsusi əhəmiyyət daşıyırdı. Novruzda qadınlar bu süfrənin "bütün nemətləri" baxımından tamlığına, bütövlüyünə çalışırdılar. Belə hesab edirdilər ki, süfrədə hansı nemət əskik olsa, ailə növbəti ildə həmin nemət baxımından çətinlik çəkəcək. Beləliklə, Novruz süfrəsi insanın həm də yeni ildəki həyatını simvollaşdırırdı.

G.Yoloğlu yazır: "Şəfiqə xanımın təsvir etdiyi bayram hazırlıqları, təmizlik işləri, bayram süfrəsinin hazırlanması Əliyevlər ailəsinin timsalında bölgələrə görə cüzi dəyişikliklərlə bütün Azərbaycan xalqına aiddir. Etnoqrafik məqamlarla zəngin xatirələrdən əldə etdiyimiz bir çox dəyərlər var: 1. bədmüşkün baharın müjdəçisi olması; 2. Novruzun bütün bayramlardan çox sevilməsi; 3. Təmizlik işlərinin aparılması; 4. Hər bölgəyə xas bayram süfrəsinin açılması; 5. Bayramın əsas ağırlığının qadınlarımızın, qızlarımızın üzərində olması. Bu səbəbdən də qədim adət-ənənələrimizin əsas daşıyıcıları olan analarımızın, nənələrimizin yaddaşındakılar bizimçün daha faydalı, dəqiq, düzgündür. Hətta elmlə məşğul olmayan Şəfiqə xanımın uşaq vaxtı anasından gördüklərini, götürdüklərini bu qədər gözəl, ətraflı təsvir etməsi dediklərimizi bir daha sübut edir. Kişilər, oğlanlar əsasən tonqalların qalanması, bağ-bağatın çır-çırpıdan təmizlənməsi, tarla işləri ilə məşğul olduqlarından evdəki çalışmalarda, demək olar, iştirak etmir, yalnız hazır bayram süfrəsi arxasında əyləşərək çeşidli nemətlərdən dadırlar. Bu üzdən bayramlarla bağlı onların yaddaşını zora salmaq lazım deyil, yoxsa bəzi folklorşünaslarımız kimi özlərindən toxumaq məcburiyyətində qalacaqlar..." [220, s. 133].

G.Yoloğlunun şərhlərindəki ümumi müddəaları ilə – beş bəndlik fikirlə tam razıyıq. Ancaq bu fikirlərlə bağlı müəyyən məqamlara toxunmaq istərdim. Müəllif "qədim adət-ənənələrimizin əsas daşıyıcıları olan analarımız, nənələrimiz" ifadəsini

xüsusi vurğulayır. Bu halda belə bir məsələ ortaya çıxır: bəyəm kişilər – ağsaqqallar adət-ənənə daşıyıcısı deyillərmi? G.Yoloğlunun bu fikri ilə tam mənasında razılaşmaq mümkün deyildir: "Ağbirçəklərimizin yaddaşındakılar bizim üçün daha faydalı, dəqiq, düzgündür".

Müəlliflə mübahisə etmək olar ki, müdrik kişilərimizin sözləri, ya da konkret olaraq, birbaşa "atalar sözləri" kimi adlar altında bizlərə çatdırılan hikmətli kəlamlarımız bizim üçün faydalı, düzgün deyilmi?

Bizcə, məsələyə geniş planda yanaşmaq lazımdır. Həm nənələr (ağbirçəklər), həm də babalar (ağsaqqallar) Novruz ənənələrinin eyni dərəcədə vacib yaddaş xəzinələridir. Burada məsələnin mahiyyəti hansı Novruz ənənəsinin hansı cins qrupu ilə bağlı olmasındadır. Mətbəx ənənələri, ev əşyaları ilə bağlı bütün ənənələrin əsas daşıyıcıları, təbii ki, qadınlar idi. Kişilər bu işlərin icrasında az iştirak edir, daha çox seyrçi mövqeyində qalırdılar. Lakin Novruzla bağlı çöl oyunları, əkin-biçin, heyvandarlıq adətlər kişilərlə bağlı idi. Ona görə də belə hesab edirik ki, bu məsələdə nənələrin və babaların arasında fərq məsələsinə onların funksional fəaliyyətləri çərçivəsində yanaşmaq lazımdır.

Güllü Yoloğlu yazır: "Novruz bayramı Azərbaycanın əksər bölgələrində böyük coşqu ilə keçirilirdi. Xıdır Nəbinin yüksək səviyyədə qeyd olunduğu yerlərdə Novruz şənlikləri bir qədər sönük olur, ya da heç olmurdu. Əslində, xalq Axır çərşənbəni qarşılamaq məqsədilə (? – Ş.A.) daha maraqlı, çeşidli ayinlər, oyunlar keçirir, falabaxmalarla məşğul olur, bol süfrə açırdı. Bir sıra bölgələrimizdə Novruzun özü deyil, Axır çərşənbə axşamını insanlar daha böyük ruh yüksəkliyi ilə qeyd edirdilər. Hətta əhali Novruzun adını çəkmir, Bayram, İlbaşı, İlin-ayın axır gecəsi, İl təhvil olan gecə, Qırmızı bayram... kimi adlara Novruz bayramını anırdılar" [220, s. 130].

Bu abzasın ardınca gələn növbəti – aşağıdakı abzas isə məntiqi baxımdan müəllifin yuxarıdakı fikirlərini inkar kimi səslənir: "Baharın gəlişi ilə qışın soyuğundan, qarından yaxa qurtardıqlarını düşünən insanlar Günəşi şadlıqla qarşılayar, qışı

azar-bezarı, dərd-səri ilə birgə qovmaq məqsədilə müxtəlif ayinlər icra edirlər" [220, s. 130].

Yəni ilk abzasda müəllif "Novruzun sönük keçirildiyini, ya heç keçirilmədiyini" söylədiyi halda, ikinci abzasda bu fikrin əksinə olaraq "Baharın gəlişi (Novruz bayramı – Ş.A) ilə bağlı Günəşin şadlıqla qarşılanıb, müxtəlif ayinlər icra edilməsi" barədə danışır. Demək, dalbadal gələn iki abzasda ikinci fikir birincinin məntiqi cəhətdən ziddinə gedir.

Maraqlıdır ki, fikrini bu ruhda, yəni ziddiyyətli şəkildə quran müəllif düşüncələrini bu ovqat üstündə də məqaləsini tamamlayır. O, Ulu Öndərin bacısı Şəfiqə xanım Əliyevanın yazdıqlarına diqqəti yönəldir: "Həyətdə iri tonqal çatardıq. İlaxır çərşənbəsini hamı öz evində – ocağında keçirməli idi. Ona görə də başqasının evinə gedib bayram keçirmək adət-ənənəmizə zidd idi. Yaşıl səməni, şamlarla bəzənmiş bayram süfrəmiz uşaqlıq illərimin yaddaş səhifəsində ən gözəl xatirələrdir" [220, s. 50].

Bu sitatdan sonra da G. Yoloğlu yenə yuxarıdakı fikirlərinə qayıdıb yazır: "Ad Novruzun olsa da, əsasən, Axır çərşənbəyə üstünlük verilirdi. Çərşənbə axşamı bütün həyətlərdə tonqal qalanmalı, şənlik, sevinc səsləri gəlməli, hamı tonqalın üzərindən atılaraq yeni il üçün təmizlənməli, paklanmalı idi. Çərşənbə günü isə insanlar bir-birinə qonaq gedir, hal-əhval tutur, bayramlaşırdılar..." [220, s. 133].

Əvvəla xatırladaq ki, bayramlar mərasimi keyfiyyətlərlə yüklənmiş folklor hadisəsidir. Folklor materialı isə yazılı ədəbiyyatdan fərqli olaraq çox variantlı olmaqla yanaşı, həm də çoxadlı da ola bilir. Adicə təsəvvürümüzə gətirsək ki, bir adamın doğulduğu məhəllədə, tay-tuşları, iş yoldaşları arasında rəsmi pasportdakı adı ilə yanaşı, ona el-camaat (xalqın lokal variantı) tərəfindən ayama – ləqəb kimi verilmiş 2-ci, bəzən hətta 3-cü adı da ola bilir və bu əlavə adlar həmin adamın nə xarakterini dəyişir, nə də ki, kimliyini. Onda bayram adlarımızı, elə o cümlədən Novruz bayramını da ayrı-ayrı adlarla hallandırmaq onun mahiyyətinə xələl gətirmir, adına kölgə salmır. Buna görə də "Novruzun adını çəkməyib, onu sadəcə Bayram,

yaxud Qırmızı Bayram, ya İlin – ayın axır gecəsi, İl təhvil olan gecə, İlbaşı və başqa adlarla anmaq" məsələsi variantlılıq baxımından təbiidir.

Güllü xanım birinci cümləsində Novruzun əksər bölgələrdə böyük coşqu ilə keçirilməsini, ikinci cümlədə isə Novruz şənliklərinin bəzi bölgələrdə ya keçirilmədiyini, ya da bir az sönük keçirilməsini qeyd edir. Bildirim ki, bu, folklor informasiyası kimi qəbul olunmalıdır – yəni bir informator danışığı kimi Novruz bayramı haqqında məlumat xarakteri daşıyır. Özü də informasiya kimi zahiri cəhətinə görə burada səhv fikir yoxdur. Amma bu məsələyə folklorşünas, etnoqraf baxışı lazımdır. Çünki bu məsələ bir problem kimi düşünülməli və elmi-nəzəri şərhini tapmalıdır. Folklorşünasların (eləcə də etnoqrafların) birinci dərəcəli borcu folklor hadisəsinin iç qatında gizlənən əsas mahiyyəti tapıb aşkarlamaqdır. Yəni alim sadəcə toplama, ya təsvir materialları ilə kifayətlənməməlidir...

G.Yoloğlu yuxarıda yazır ki, "bir sıra bölgələrimizdə Novruzun özü deyil, Axır çərşənbə axşamını insanlar daha böyük ruh yüksəkliyi ilə qeyd edirlər". Yenə deyirəm, folklor informasiyası kimi doğrudur, hətta etiraf edim ki, bizim tərəflərdə də İlaxır çərşənbələr daha təmtəraqlı keçirilirdi. Amma bu zahiri görüntü o deməkdirmi ki, xalq İlaxır çərşənbəni daha təntənəli, Novruzu isə bir qədər sönük keçirdir, ya heç qeyd eləmir?!. Əlbəttə ki, yox! Bəs sirr nədədir? Təvazökarlıqdan uzaq olsa da, deyim ki, mən əslində bu məsələyə 2010-cu ildə "İlaxır çərşənbələr Novruzqabağı çillələrdir" adlı irihəcmli yazımla [bax: 13] dolayısı ilə də olsa aydınlıq gətirmişdim... Ona görə də bir qədər yığcam halda buna münasibətimi bildirəcəyəm...

G.Yoloğlu "Ad Novruzun olsa da, əsasən Axır çərşənbəyə üstünlük verilir" fikri axıra qədər açılmır. Bəs niyə? Bu "üstünlüyün" səbəbi nədədir? Ardınca müəllif haqlı olaraq qeyd edir ki, çərşənbə axşamı tonqallar üstündən atılmaqla yeni il üçün paklanma ritualı keçirilir, çərşənbənin günündə, yəni çərşənbənin axşamının səhərisi isə insanlar bir-birlərinə qonaq gedib, bayramlaşırlar.

Burada, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, folklor informasiyası çox gözəl və düzgün verilib, sadəcə, fikrin alt pərdəsini qaldırmaq – folklorşünas gözü ilə hər iki bayram arasında elmi keçid yaratmaq zərurəti öz həllini (elmi şərhini) tapmayıb. Bax lap yuxarıda – ilk abzasda qeyd olunduğu kimi, "əslində, xalq Axır çərşənbə axşamı çərşənbəni qarşılamaq məqsədilə daha maraqlı, çeşidli ayinlər, oyunlar keçirir". Mən bu cümləni redaktə eləyib, "Xalq Axır çərşənbə axşamı çərşənbəni (əslində, qarşıdakı Novruz bayramını – Ş.A.) qarşılayır" yazardım. Nə üçün? Elə əsl sirr də burda gizlənib, əsl sirrin açarı da burdan başlayır! Çünki Novruz bayramı genetik olaraq öz mənşəyini məhz İlaxır çərşənbədən götürür! Mahiyyətcə İlin axır çərşənbəsi bayramı Novruz bayramına – İlbaşına keçid funksiyasını yerinə yetirir. Məhz bu prinsipdən düşünüləndə, bəzi bölgələrdə Novruz bayramının zəif şəkildə keçirilməsi, yaxud keçirilməməsi məsələsinə aydınlıq gəlir. Demək, İlaxır çərşənbəsinin İlbaşı bayramına start verdiyi bəlli olduğundan, elə İlaxır Çərşənbəsindəki təmtəraqlı şənlik də rəsmi olaraq martın 20-21-də təbiətə qədəm qoyan Novruzu özündə ehtiva edir. Başqa sözlə, İlaxır Çərşənbə ilə Novruz bayramı vəhdətdə anıldığından, Axır çərşənbənin təmtərağı – böyük şənliyi də Novruz bayramının şərəfinə keçirilmişdir. Bir sözlə, İlaxır çərşənbə ilə İlbaşı (Novruz) bayramları arasında kəskin sərhədlər axtarmaq bizi yanlış düşüncə və mülahizələrə apara bilər, buna görə də hər iki bayramın müxtəlif adlarla adlanmasına və onları bir-birindən ayıra biləcək bir neçə günlük qısa zaman kəsiyinə baxmayaraq, biz onların hər ikisini eyni mərasimi aktlarla müşayiət olunan mövsüm bayramı kimi dəyərləndirməliyik!

Belə hesab edirik ki, Novruz bayramı dinlər öncəsi bayram olduğundan, bütün bəşəriyyətə "Vahid din" prizmasından yanaşmağı təlqin edir, bütün bəşəriyyəti "Vahid din" ətrafında birləşməyə – hamını həmrəylik duyğuları ilə süslənməyə səsləyir.

Novruz bəşəriyyətin "uşaqlıq dövrünü" təcəssüm etdirir, o uşaqlıq dövrü ki, bəşəriyyət "sosial ierarxiya ağacı" əkməmişdi: hamı eyni sosial təbəqəyə, hamı eyni ictimai zümrəyə

məxsus idi. Həmin "uşaqlıq dövründə" sosializmin daim təbliğ etdiyi, ancaq mövcud olduğu dövrdə həyata keçirə bilmədiyi "hər kəs hamı üçün, hamı hər kəs üçün" devizi şüurlarda hakim idi. Uşaqlıq dünyası hər cür kindən, küdurətdən uzaq, məsum və saf bir dünya ilə xarakterizə olunur. Bax, Novruz bayramı bəşəriyyətə belə bir uşaq saflığı bəxş edir. Bu cəhətdən:

a) Novruz insanların daxilən arınması-durulması, mənən təmizlənməsi, ruhun yenilənməsi bayramıdır.

b) Novruz – təbiətlə cəmiyyətin qovuşub bütövlük təşkil etməsi bayramıdır.

c) Novruz fəlsəfəsi varlığın adi dəyərlərində fəlsəfi düşüncənin qeyri-adi (fantastik) dəyərlərinin reallaşmasıdır.

ç) Novruz bayramı Azərbaycan xalqının ənənəvi fəlsəfi düşüncə sistemini özündə əks etdirən tolerantlıq modelidir.

d) Novruz bayramı Azərbaycan xalqının ənənəvi humanitar düşüncə sistemini özündə əks etdirən multikultural davranış modelidir.

Novruz bayramının ritual-mifoloji strukturu: mərasim və simvolika. Novruz bayramı ritual-mifoloji strukturu və simvolikası baxımından mürəkkəb və zəngin məna aləminə malikdir. Novruz mərasimlər və ayinlər baxımından bir mərasim kompleksidir. Həmin kompleksə aid çərşənbələr, çillələr, Novruz simvolları və s. haqqında çox yazılmışdır. Bu yazıların əksəriyyətində sistemlilik çatmır. Yazı müəlliflərinin çoxu öz şəxsi Novruz xatirələrinə əsaslanır, digər bölgələrin Novruz adət-ənənələrinə, demək olar ki, fikir vermirlər. Halbuki bütövlükdə folklor hadisəsi olan Novruzun adət-ənənələri variativ xarakter daşıyır: variantlılıq bu bayramın, demək olar ki, bütün elementlərində müşahidə olunur. Bölgədən-bölgəyə yerdəyişmələr, variativ fərqlər, eyni bir adətin fərqli şəkildə adlandırılması, yaxud müxtəlif adətlərin müxtəlif bölgələrdə fərqli işləkliyə malik olması, yəni birində öndə olan adətin, o biri bölgədə az işlənməsi və s. dərhal özünü göstərir. Novruzun bir bayram kompleksi kimi strukturunun ən mühüm elementləri çərşənbələr və çillələrdir.

Çərşənbələrin ritual-mifoloji simvolikası və kosmoqonik funksiyası. Tarixi çox qədimlərə söykənən və bütün türk dünyasında, Şərq aləmində çoxçeşidli ayin və ənənələrlə icra olunan Novruz bayramının mahiyyəti dünya alimləri tərəfindən həmişə tədqiqat obyektindədir. 2002-ci ildə Ankarada işıq üzü görmüş "Sözlü kültür mirasımız" kitabında mövsüm mərasimləri sırasında Novruzla bağlı oxuyuruq: "Nevruz sözcüğü farsca nev (yeni) və ruz (gün) sözcüklerinin birleşmesindən meydana gelmiş olup yeni gün anlamına gelmektedir. Eski İran takvimine göre, yılın ilk günüdür və güneşin Koç burcuna girdiği ilkbaharın başlanğıcı sayılan bir gündür. Güneş 21 marta kadar güney yarımküreye daha çok işık və ısı verirken, 21 mart tarihinden itibaren kuzey yarımküreye daha çok isi vermeye başlar. Bu nedenle Kuzey yarımkürede yaşayan bazı halklar için 21 mart günü uyanış ve yaradılışın sembolü olarak kutlanmaya değer bir gün anlamı taşımaktadır. Anadoluda "Nevruzi-Sultan", "Sultan Nevruz", "Navrız", "Mart dokuzu" gibi adlar verilen Nevruz, farklı yörelerde değişik biçimlerde kutlanır. Tarımsal uğraşın yoğun olduğu yörelerde bir tür bolluk ve bereket töreni olma özelliği de taşımaktadır. Alevi-Bektaşi topluluklarda ise inanca dayalı bir anlam da ifade etmektedir" [247, s. 47].

Göründüyü kimi, bu qaynaqda Novruz bayramının dünyəvi dəyər daşıdığına diqqət verilmiş, "Günəşin qoç bürcünə daxil olduğu baharın ilk günü" ilə əlaqələndirilmişdir.

Hər Günəş ilinin son günü və yeni Günəş ilinin ilk günü olan Novruz bayramının gəlişi ölkəmizdə də böyük təntənə ilə dövlət səviyyəsində keçirilir. Novruzun eşqinə səməni cücərdilir, həyətlərdə tonqallar (buna müvafiq evlərdə şamlar) yandırılır, xonça bəzənir, plov bişirilir. Bayram süfrəsinə 7 cür nemət düzülür: paxlava, şəkərbura, qoğal, iydə, innab, xurma, kişmiş.

Novruzda küsülülər barışır, umu-küsülər, incikliklər yaddan çıxarılır – bununla insan içindən mənən durulur, saflaşır (sağlamlaşır).

İli çıxmamış olan ölülərin sahiblərinə qapı-qapı düşüb başsağlığı verirlər, bayram qazanı asmağı, bir sözlə, bayram keçirməyi xahiş edirlər.

Vəzir Kişiyevin verdiyi məlumata görə, Azərbaycan talışları Novruzda stolun üstünə bayram şirniyyatı, güzgü və sairlə yanaşı ailə üzvlərindən əsgərlikdə olanı varsa, onun şəklini də bayram xonçasının yanında stolun üstünə qoyurlar.

Bu adət inama əsaslanır: deyilənə görə, kim ki bir Novruz bayramında öz evində olmasa, 7 bayram (yəni 7 il) ev üzü görməz, qəribliyə düşər. Demək, zərurət üzündən bayramı evdə valideynləri ilə birgə keçirmək imkanında olmayan əsgərin 7 il qürbət çəkməməsi üçün onun şəklini bayramda stolun üstünə qoyurlar. Yəni şəkil həmin əsgərin evdə olduğunun bəlirtisidir.

Novruzşünas alim Sevinc Qasımovanın verdiyi məlumata görə, Quba bölgəsində səməni aprelin 1-dək evdə saxlayırlar. Aprelin 1-də axşam vaxtı səməni götürüb axar suya, ya çaya atırsan və bu vaxt ürəyində hansısa xoş arzu, dilək tutursan. Bu arzu da həyata keçir.

Nərmin Vəliyevanın verdiyi məlumata görə, "mələklər, deyilənə görə, axşam vaxtı suyun üzündə olurlar".

Burdan da belə nəticə çıxır ki, yəqin ki, axşam vaxtı suyun üzünə çıxan mələikələr ürəkdə tutulan diləyi eşitdiyindən, niyyətlər qəbul olunur. Ümumiyyətlə, Novruzla bağlı ayin və adətlər, ənənələr bütöv bir sistem təşkil edir və onu sistemli – kompleks halda öyrənmək ciddi axtarışlar tələb edir.

Aynurə Səfərova Neftçala-Salyan regionunda Novruz bayramı ənənələri haqqında yazır: "Azərbaycanın elə bir regionu yoxdur ki, orda Novruz bayramı təntənə ilə qarşılanmasın. Neftçala-Salyan bölgəsində də Novruz bayramı eyni təntənə, eyni coşqu ilə keçirilir. Bayrama hazırlıq bir ay əvvəldən – el arasında "Boz ay" kimi tanınan zamandan başlayır. Ev-eşik, həyət-baca təmizlənir, palaz-xalça havaya verilir, evlər, hasarlar, bağça-bağlar, ağacların gövdələri əhənglə ağardılır, hər tərəfdə təmizlik işləri görülür. Bayramdan əvvəlki dörd çərşənbə axşamı – İlaxır Çərşənbələr qeyd olunur: su, od, yel, torpaq

çərşənbələri. Hər çərşənbə axşamı hamı bir yerə yığışır, tonqal qalayır, lopa (möhkəm məftilin bir ucuna köhnə əski parçaları sarınır, neft vurularaq yandırılır) düzəldirlər. Uşaqlar lopanı daha çox hündürlüyə atmaq üçün öz aralarında yarışırlar. Bəzən yararsız hala düşmüş avtomobil təkərlərini də tonqal əvəzi yandıraraq ətrafına toplaşırlar. Hamı tonqalın üstündən atılır, "Ağırlığım, uğurluğum odda yansın, kül olsun" deyir. Torpaq çərşənbəsi o biri çərşənbələrə nisbətən daha təmtəraqla qeyd olunur. Yenə hər həyətdə, hər qapıda tonqal qalanır" [208, s. 118].

Verilən məlumatdan aydın şəkildə göründüyü kimi, Novruz çərşənbələrində tonqal yandırılır. Bu, təbii ki, Novruz bayramının ayrılmaz atributu olan od//atəş ünsrü ilə bağlıdır. Novruz bayramını odsuz, ocaqsız, tonqalsız təsəvvür etmək mümkün deyildir. Lakin bununla bərabər Azərbaycanın elə bölgələri var ki, orada Novruz tonqalları yandırılmır. Məsələn, tədqiqatçı X.Məmmədovanın verdiyi məlumata görə, "Qubanın bəzi kəndlərində bayram axşamında tonqal yandırılmır, ancaq hər həyətdə evdəki adamların sayı qədər zoğal və ya alma ağacından kəsilmiş çubuqlar torpağa basdırılır, ucuna əski-üskü sarınıb yandırılır. Bu, bayramın təntənəsini bir az da artırır" [208, s. 118].

Burda maşınların köhnəlib sıradan çıxmış şinlərinin yandırılması məsələsinə qayıtmaq istərdim. Şəxsi xatirələrimə görə, Cəbrayıl rayonunda da belə bir adət – Novruzda təkər yandırılması kütləvi hal almışdı. Hətta cavan-cuvanlar təkərləri günirəlidən aparıb yüksəkliyə – dağların başına qoyardı, ilaxır çərşənbənin gecəsi, eləcə də Novruz axşamlarında qalayardılar. Hətta bəzən şənlikli olsun deyə təkərlər od tutub alışandan sonra onu dağın başından üzü enişə yomalayardılar. Gecə-səhərəcən tonqal başında yatmayıb, səhəri dirigözlü açardılar ki, buna da "çilə çıxarmaq", yəni "gecəni yatmamaq" deyərdilər. "Mən gecə çilə çıxartmışam" deyiləndə "Mən gecəni yatmamışam" mənasında başa düşülərdi.

Novruzda, Çərşənbədə təkərlərin yandırılması ilə bağlı bir xatirəyə diqqət cəlb etmək istərdim. İlaxır Çərşənbədə və Novruzda ot tövləsindən (mərəkdən) mal-qara yemi olan təmiz

küləşdən gətirib tonqal qalamağa hazırlıq görərdilər. O vaxtlar mən: "Malın-heyvanın axurundan artıq qalmış yemi-küləşi niyə gətirib yandırmırsınız, axı bu təzə küləşi də heyvana verərsiniz" deyəndə, mənə cavab verərdilər ki, olmaz. Heyvanın qabağından qayıdan yemi, ya zibilli küləşi yandırmaq günahdır. Bayramda ancaq təmiz küləşdən – otdan tonqal çatarlar".

Onda mən sadəlövh uşaq ağlımla bunun niyə belə olduğunu düşünüb, "Böyüklər niyə belə ağılsızlıq edirlər", – deyə fikirləşirdim. Öz-özümə: "Gözlərinin qabağında axurdakı köhnə küləşi yandırmayıb, mərəkdən niyə xam otu-küləşi gətirib yandırırlar", – deyə təəccüblənərdim.

İndi o vaxtlardan xeyli müddət gəlib-keçib. Uşaqlıqda görüb müşahidə etdiyim yuxarıdakı səhnələri eynimdə canlandırıram, böyüklərin-müdriklərin ağlı, həyat təcrübəsi qarşısında baş əyirəm. Niyə heyvanın axurundakı qırcınları – artıq qalmış otu-küləşi yox, məhz təmiz, təravətli küləşi tonqala çatıb yandırırdılar və üstündən hoppanıb: "Ağırlığım, uğurluğum odlara" deyib mənən yüngülləşərmişlər sualının cavabı aydın olur:

Birincisi, Novruz (eləcə də Çərşənbə bayramları) müqəddəs sayıldığından, bu bayramın şərəfinə çatılan tonqal da təmiz otdan-küləşdən olmalıdır.

İkincisi, tonqalın gur yanması üçün küləş təmiz olmalıdır ki, alovu da təmiz olsun, əksinə, zibilli, ya mal-heyvan ağzı dəymiş qırcınlı otun-alafın alışması çətin olur, həm də nəticədə ətrafa üfünətli, kəsif qoxulu tüstü buraxır ki, bu da ən azı tonqalın ətrafındakıların üst-başlarını korlaya bilər. Halbuki bura toplaşan adamlar bayramın tələbinə əsasən təmiz əyin-başla gəlmişlər və üstəlik, tonqaldan atlanarkən, "ağırlığım-uğurluğum odlarda yansın" deyib hər cür azar-bezardan qurtarmaq arzulanır.

Üçüncüsü, bəlkə də, ən başlıcası bu tonqalın başına yığışmaq gigiyenik qaydaya riayət etmək məqsədi güdür. Yəni tonqalın rəmzi mənasından başqa, real tərəfi də odur ki, bu zaman insanlar təmizliyə çıxmaq, kirdən-xısdan azad olmaqla "ağırlığım-uğurluğu, azarı-bezarı" arxada qoymaqla həm mənəvi təmizliyə, həm də fiziki-cismani təmizliyə çıxmaq istəyirlər. Fi-

ziki tərbiyənin-fiziki təmizliyin arxasında isə sağlamlıq durur. Yəni sağlamlıq üçün birinci növbədə təmizliyə əməl olunmaq başlıca şərtdir. Əgər adamların qaladıqları tonqalın tərkibində zir-zibil olarsa, onda bu tonqaldan atlanarkən təmizliyə çıxmağı arzulamaq məntiqsiz görünər, çünki zir-zibildən boğucu tüstü havaya bülənd olar ki, nəticədə insanın sağlamlığına zərər toxunar. Bax elə buna görə də böyüklər zirdən-zibildən yox, məhz təmiz otdan-küləşdən Novruz tonqalı qalayarmışlar ki, üstlərindən hoppanıb-atlandıqları tonqalın tüstüsü də zərərsiz olsun, hələ bir az dəqiq desək, bu cür təmiz tüstü haradasa ağızda-burunda ola biləcək mikrobları da məhv edir, insanları səfaya çıxardır. Novruz, yaxud Çərşənbə tonqalının müqəddəsliyinin bir sirri də bundadır ki, bu tonqalın çətiri təmizlikdən yapılır.

Dördüncüsü, bir müqayisə aparaq. Müsəlmanların Qurban bayramında ən "səvgili heyvanı" – sağlam heyvanı qurban kəsirlər. Əgər xəstə heyvan kəsilsə, qurban qəbul olunmaz (Hətta adi qurbanlıq heyvan da sağlam olmalıdır). Eləcə də Novruz, yaxud Çərşənbə bayramında tonqalı zir-zibildən qalasalar, bu, ən azı, bayramın müqəddəsliyinə hörmətsizlik olar. Novruz (Çərşənbə) bayramının şərəfinə yandırılan ocaq müqəddəsdir, adi ocaq deyil (ümumilikdə isə, xalqımızın təfəkküründə "ocaq" sözünün özündə bir müqəddəslik var). Novruzun, Çərşənbənin əsas atributlarından biri tonqal qalamaqdır ki, bu tonqalın-ocağın odunu da təmiz oduncaqdan, təzə küləşdən olmalıdır. Elə bil ki, bu zaman təmiz küləşi, yaxşı qamqalağı (oduncağı) Novruz bayramına "qurban verirsən" və prinsip etibarilə, bunun əsasında elə qurbanvermə arxetipi durur..

Seyfəddin Altaylı yazır: "Atəş də eynilə su kimi türklər tərəfindən müqəddəs sayılıb. Dünyanın yaradılması, yaz və atəş arasında bir əlaqənin olduğuna inanılıb" [46, s. 85].

Verilən məlumatdan aydın olur ki, od/atəş ünsürü təkcə Azərbaycan Novruzunun inanc əsaslarını deyil, eləcə də türk xalqlarının mifik düşüncə sistemini bütövlükdə əhatə edir. Burada ən diqqətçəkici məqam odun yaradılış prosesinin mühüm ünsürlərindən olmasıdır. Od bir tərəfdən yaradılışın materialını

təşkil edir, o biri tərəfdən də tonqal üstündən atılmaq adətində olduğu kimi, "paklanma yolu ilə yaradılış" prosesinin mühüm ünsürü kimi çıxış edir. Odun (ocağın, tonqalın) ilaxır çərşənbələrin mühüm atributu olması məhz mifik yaradılış amili ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, M.Məmmədov yazır ki, "Oda həyat mənbəyi kimi yanaşılması onun mifik təmizləyici gücünə inamın nəticəsidir" [172, s. 236].

Azərbaycanın bütün tarixi bölgələrində Novruza qədərki hər bir çərşənbə axşamı tonqal qalanır. Məsələn, hazırda Ermənistan Respublikası adlanan süni dövlətin işğalı altında olan Ağbaba bölgəsində Novruza üç çərşənbə qalanda birinci çərşənbə axşamı günü tonqal qalanar, böyük-kiçik tonqalın üstündən atılardı, tonqal qalama hər üç çərşənbə axşamı yerinə yetirilərdi [56, s. 30].

Hazırda Ermənistan Respublikası adlanan süni dövlətin işğalı altında olan Qaraqoyunlu bölgəsində axır çərşənbə axşamında yandırılan tonqalın üstündən adamlar atlanıb qurtarandan sonra mal-qaranı, qoyun-quzunu da adladırdılar ki, çillədə qalmasınlar. Çillə – köhnə ilin ağrı-acısı, qada-balasıdı, ocaqdan adlayanda hamısı tökülüb odla yanır. Adlayıb keçəndə olur anadangəlmə.

Axır çərşənbə axşamında yandırılan tonqalın üstündən atdanıb deyərlər:

Ağırrığım, uğurruğum,
Ağrım, acım,
Qadam, balam –
Hamısı tökülsün, bu odda yansın [55, s. 11].

Burada iki məsələ diqqəti cəlb edir:

Birincisi, od vasitəsilə təmizlənmənin yeni yaradılışa xidmət etməsi. İnsanlar odun üstündən tullanmaqla od vasitəsilə bədənlərini bütün xəstəliklərdən təmizləyirlər. Bununla da insanın bədəni yenilənir. Bu, yenidən yaradılış prosesidir. Bu da öz növbəsində həm bütövlükdə ilaxır çərşənbələrin, həm də "axır çərşənbə" adlanan dördüncü çərşənbənin bütövlükdə yaradıcı funksiyanı yerinə yetirdiyini göstərir.

İkincisi, insanlar özləri ilə bərabər, mal-heyvanlarını da yenilənmə – yenidən yaradılış ayinindən keçirirlər. Ancaq məsələ bununla bitmir. Axır çərşənbəyə qədərki Novruz adət-ənənələrini bir də xatırlasaq görərik ki, insan onun üçün yeni ildə əhəmiyyət kəsb edəcək bütün canlı və cansız olanların hamısının yenidən yaradılma ayinindən keçirilməsini təmin edir. Həyət-bacaların, paltar-palazların və s. təmizlənməsi buna misaldır. Bəzi elementlər od vasitəsilə, bəziləri isə su vasitəsilə yenidən yaradılır.

Çərşənbə odu həm də birləşdirici funksiya daşıyır: axır çərşənbə ocağının üstünə təkcə dirilər deyil, ölənlərin ruhları da toplanır. Dərbənd bölgəsində ilaxır çərşənbədə evin işığını sübhəcən söndürməzlər. Deyirlər, həmin gecə uluların ruhu sübhəcən yurda baş çəkməyə gəlir [62, s. 25].

Buradan aydın olur ki, ilin axır çərşənbəsi gecəsində ailənin, nəslin bütövlüyü tam şəkildə təmin olunur. Çünki türklərin inancına görə, insanların bu dünyadakı həyatının necə keçməsi, ailənin rifahı o biri dünyada olan əcdadların münasibətindən asılıdır. İnsanlar çalışırdılar ki, əcdadlar onlardan razı qalsınlar. Əks halda əcdadlar bu dünyadakı övladlarına qarşı qəzəblənər və onlara uğursuzluqlar yollayarlar. Ona görə də insanlar əcdadlarına qarşı daim hörmətlə yanaşır, onların xatirəsini əziz tuturdular. Əcdadlarla bağlı lazım olan ritualları hörmətlə yerinə yetirirdilər. İlaxır çərşənbədə evin işığının gecə səhərəcən yanılı saxlanılması əcdadlara olan hörməti ifadə edir. Əcdad ruhu gəlib görsə ki, evin işığı yanmır, onda dönüb gedər. Bu isə həmin evi əcdadın himayəsindən məhrum edər. Şəki bölgəsinin adətləri buna canlı nümunədir.

Şəkidə olduğu kimi, hər həyətdə böyük tonqallar qalanır, ətrafında şənlənir, üstündən tullanıb deyirlər:

Ağırlığım, uğurluğum odlara,
Tonqaldan atlanmayan yadlara.

Yaxud:

Ağrım, uğrum tökülsün,
Oda düşüb kül olsun.

Yansın alov saçılsın,
Mənim bəxtim açılsın.

Belə hesab edirdilər ki, ölən baba-nənə ruhları ildə bir dəfə ancaq həmin gecə öz yurdlarına baş çəkirlər. Qaranlıq düşəndə ona görə gur tonqallar qalanır ki, bu ruhlar öz evlərini rahat tapsınlar. Baba-nənə ruhları damda oturub həyət-bacaya tamaşa edirlər. Görsələr ki, səliqə-sahman var, nəvə-nəticələrinin ocaqlarında qazanlar qaynayır, üzlər gülür, hamı "bal" deyib, "bal" eşidir, sevinərlər, səhərə yaxın könülləri xoş gedərlər. On iki ay bu təsirlə yaşayıb, gələn ilin axır çərşənbəsində yenə gələrlər. Əksinə, görsələr ki, yurdda qarma-qarışıqlıqdı, dam uçub, yerində bayquşlar ulayır, hamı bir-birini it kimi qapır, nə yemək var, nə içmək, evində bin-bərəkəti itiriblər. Bərk inciyər, heç sabahın açılmasını gözləməz, küsüb gedər. Bir də heç vaxt o tərəflərə üz tutmazlar [52, s. 53]

Odun təmizləyici gücü təkcə bu dünya varlıqlarına aid deyil: od vasitəsilə şər qüvvələr də qovulur. Qazax bölgəsində yeni il axşamı evdə, bayırda ocaq qalayar, şam yandırarlar ki, qara div, şər, pis nəzər onlardan iraq olsun. Qorxub qaçsın [69, s. 58]

Maarifə Hacıyevanın da təsdiq etdiyi kimi, tonqalın ilaxır çərşənbədə qalanması [121, s. 50] xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Axır çərşənbə gecəsindən qalanan ocaqlarla bağlı inanc mətnlərini təhlil etmiş Sevinc Qasımova belə bir qənaətə gəlmişdir: "Beləliklə, axır çərşənbə tonqalının özünə məxsus olan bir çox mənaları vardır ki, həmin mənaların hamısı oda inam, oda pərəstiş, yəni od kultu ilə bağlıdır. Onları belə ümumiləşdirmək olar:

Axır çərşənbə tonqalındakı od əcdadların (ata-babaların) şərəfinə yandırılır. Onlar həmin axşam tonqalın oduna yığışırlar;

Tonqalın odu həm də şər qüvvələri, şər ruhları – qara divi, şəri, pis nəzəri evdən-ailədən uzaqlaşdırır.

Axır çərşənbə tonqalının odu insanları hər cür ağırlıqdan – qada-baladan, xəstəliklərdən, çətinliklərdən, uğursuzluqlardan təmizləyir. İnsanlar odun üstündən tullananda onların bütün ağırlıqları oda tökülərək yanır.

Bu, qədim odla təmizləmə ayinidir. Lakin burada ən diqqətçəkən məqam hansı tonqalın odunun belə təmizləmə gücünə malik olmasıdır. Bayramın hər hansı günündə yandırılan tonqalın odu belə gücə malik deyildir" [164, s. 59-60].

S.Qasımovanın yanaşmasında "Bayramın hər hansı günündə yandırılan tonqalın odu belə gücə malik deyildir" fikri diqqəti xüsusi cəlb edir. Yəni axır çərşənbədən əvvəlki çərşənbələrdə, yaxud Novruz bayramı gecəsində yandırılan ocaqlar təmizləyici gücə malik deyildir.

Qeyd edək ki, müəllifin bu fikri sual doğurur: Əgər bayramın hər hansı başqa günündə yandırılan tonqallar axır çərşənbə tonqalı kimi magik-təmizləyici gücə deyildirsə, onda həmin tonqalları nə üçün qalayırlar?

Onu da qeyd etməliyik ki, S.Qasımova bu fikri irəli sürərkən bilavasitə xalqın öz inanclarına əsaslanır. Məsələn, Qaraqoyunlu bölgəsi insanlarının inanclarına görə, bayram axşamında, ya da bayram günündə qalanan tonqalın üstündən atlananda "Ağırrığım, uğurruğum, ağrım, acım, qadam, balam – hamısı tökülsün, bu odda yansın" sözlərini deməzlər. Eləcə tonqalın başına yığışıb ondan bərəkət istərlər" [55, s. 11].

Bu inanca və digər müqayisəli faktlara əsaslanan S.Qasımova yazır: "Axır çərşənbə tonqalı ilə Novruz bayramı tonqalı arasında fərq var. Bu fərq ondan yaranır ki, axır çərşənbə tonqalı getməkdə olan yeni ili yola salmaq üçün yandırılır, Novruz tonqalı isə artıq daxil olmuş yeni ilin şərəfinə yandırılır. İnsanlar axır çərşənbənin odu ilə çillədən, yəni köhnə ilin ağrı-acısından, qada-balasından təmizlənir və insanların bütün ağırlıqları həmin axırıncı günün tonqalı ilə gedir (yanıb heç olur). Novruz tonqalı isə yeni ilin ilk gününün tonqalıdır. İnsanlar artıq bu tonqalın ətrafına hər cür dərddən-bəladan, ağırlıqlardan, çillədən təmizlənmiş halda yığışırlar. Bu tonqala agırlıq tökmək olmaz. Çünki bu tonqal, bu od-ocaq təzə ilin tonqalıdır. Ağırlığı, uğurluğu, çilləni isə köhnə ilin axırıncı axşamının, yəni axır çərşənbənin odu özü ilə aparıb" [164, s. 59-60].

Biz S.Qasımovanın Axır çərşənbə tonqalı ilə Novruz tonqalı arasındakı fərqlərə verdiyi elmi izahı olduğu kimi qəbul edirik. Bu tonqallar arasındakı fərqlər onların fərqli günlərdə yandırılmasından doğur. Axır çərşənbə gecəsi ilin son gecəsi, Novruz isə təzə ilin gecəsidir. Hər gecənin öz ayinləri var və tonqallar arasındakı fərqlər bu ayinlərin mənası ilə bağlıdır. Ancaq biz diqqəti Axır çərşənbə gecəsindən əvvəlki çərşənbələrdə yadırılan ocaqlara cəlb etmək istərdik. Axı əvvəlki üç çərşənbədə də ocaq qalanır. Bəs bu ocaqlar hansı funksiyanı yerinə yetirir?

Bizcə, Axır çərşənbə ocağı kosmoqonik yaradılışa, yəni dünyanın yaradılışına xidmət etdiyi kimi, əvvəlki çərşənbələrdəki ocaqlar da eyni məqsədə – dünyanın yaradılmasına xidmət edir. Onda bir məsələ də meydana çıxır: Axır çərşənbə ocağı ilə əvvəlki ocaqların nə fərqi var?

Bu suala belə cavab vermək olar ki, dörd çərşənbə dünyanın – kosmosun yaradılmasının mərhələlərini əks etdirir. Əvvəlki üç çərşənbənin hər birində yandırılan ocaqlar dünyanın ya-radılışının bir mərhələsinin yaradılmasını simvollaşdırır və Axır çərşənbə ocağı ilə yaradılış başa çatır. Demək, Axır çərşənbə ocağının xüsusi əhəmiyyəti bununla bağlıdır. Bu gecə yandırılan ocağın odu tamamlayıcı od kimi ən əhəmiyyətli oddur. Bu gecədən sonra insanın təmizlənərək, paklanaraq yenilənməsi, yenidən doğulması üçün artıq zamanı qalmır. Bu cəhətdən Axır çərşənbə gecəsi ən əhəmiyyətli zaman nöqtəsi olduğu kimi, onun ocağı, odu da ən əhəmiyyətli ünsürdür.

Axır çərşənbənin kosmoqonik funksiyası onunla bağlı ayinlərin hamısında müşahidə olunur. Məsələn, Ağdaş bölgəsi inancına görə, ilin axır çərşənbəsində hava təmiz qaralandan sonra güzgü olan otağa girirsən, əlində də lampa. Otaq da zülmət qaranlıq olmalıdır. Lampa işığından başqa içəri işıq düşməli deyil. Lampanı tutursan güzgüyə. Bir az keçəndən sonra sənə qismət olan qız güzgüdə görünür [64, s. 176].

Bu inanc Axır çərşənbə odunun yaradıcı-kosmoqonik gücünü bütün tərəfləri ilə açıb ortaya qoyur. Kosmoqonik prosesin məkan-zaman elementlərinə diqqət edək:

Zaman elementi:

Axır çərşənbə gecəsi. Bu gecə bütün inanclarda yaradılış gecəsi, arzuların, diləklərin həyata keçdiyi gecədir.

Məkan elementləri:

Qaranlıq otaq;
Lampa (od işıq);
Güzgü;
Niyyət tutan insan;
Güzgüdə görünən qız (qismət, tale).

Kosmoqonik prosesi hərəkətə gətirən faktor insanın niyyətidir: evlənmək istəyən cavan öz gələcək nişanlısının kim olduğunu bilmək istəyir. Demək, bütün prosesi başlayan niyyətdir. Niyyət – gələcək arzu, hələ həyata keçməmiş təsəvvürdür. Lakin prosesin başlanğıcında nişanlı qız haqqındakı təsəvvür model halındadır. Yəni evlənmək istəyən adam öz gələcək nişanlısını təsəvvür edir. Ancaq bu nişanlı mücərrəd obrazdır: kim olduğu hələ məlum deyil. Buradan aydın olur ki, Axır çərşənbə gecəsi evlənmək istəyən oğlan öz sevgilsini əvvəlcə xəyalında, təsəvvüründə model halında yaradır.

Evlənmək istəyən oğlanının gələcək nişanlısı güzgüdə görünür. Bunun özü də xəyali reallıqdır. Ancaq niyyətdə olan xəyali reallıqdan fərqli olaraq, mücərrəd yox, konkret obraz, yəni oğlanın tanıyıb-bildiyi bir qızın şəklidir.

Göründüyü kimi, Axır çərşənbə gecəsi həyata keçiriləm ayin vasitəsilə oğlanın gələcək nişanlısının şəkli, obrazı yaradılır. Burada iki əsas element var: lampa və güzgü. Qızın şəkli güzgüdə görünür. Ancaq ən əsas olan lampanın odu, işığıdır. Güzgüdəki obraz öz-özünə deyil, lampadan düşən işıqdan yaranır. Beləliklə, oğlanın gələcək nişanlısının şəkli, əslində, oddan yaranır. Bu isə odun yaradıcı funksiyasının təzahürüdür.

S.Qasımova belə hesab edir ki, “qızın güzgüdəki şəkli, təbii ki, onun ruhudur. Güzgü dünya inanclarında da ruhlarla

bağlıdır. Bu da öz növbəsində od kultunun ruhlarla bağlılığını bir daha təsdiq edir" [164, s. 64].

Eyni inanclar Quba-Şabran bölgəsində də var. Bölgədən toplanmış inancda göstərilir ki, insan Axır çərşənbə gecəsi ürəyində niyyət tutub yatsa, sonra gecə yarısı yuxudan durub şam yandırsa və onu güzgüyə yaxınlaşdırsa, güzgüdə gələcək nişanlını görəcək [165, s. 15]. Yaxud axır çərşənbə gecəsi hamı yatandan sonra qaranlıq bir evdə qabda böyük bir kağız yandırıb evin küncünə doğru tutursan. Bu zaman divarda sevdiyin adamın hansı sənətdə işlədiyini görə bilərsən [165, s. 16].

Axır çərşənbə odu vasitəsilə təkcə məkan elementlərinin yardılışı ilə bağlı yox, həm də zaman ünsürü ilə əlaqəlidir. Quba-Şabran bölgəsi inancına görə, bölgədə axır çərşənbə günü hər adamın adına bir şam yandırmaq lazımdır. Kimin şamı tez yanıb qurtarsa, onun ömrü gödək olur [165, s. 16].

Göründüyü kimi, burada odun yaradıcı funksiyası zaman ünsürü ilə bağlıdır. Tez yanıb qurtaran şam onun sahibinin ömrünü gödəltdiyi kimi, uzun müddət yanan şamlar da onların sahiblərinin ömrünün çoxalmasını simvollaşdırır.

Fiziki tərbiyənin qaynaqlarından birini, bəlkə də, başlıcasını bizim milli folklorumuzda görmüş, tədqiqatında bundan yetərincə istifadə etmiş Mobil Aslanlı yazır: "Novruz bayramında bir-birindən gözəl əyləncələr, oyunlar, tamaşalar göstərilir. Bunlara at çapmaq, ox atmaq, qılınc oynatmaq, kəmənd, nizə, şeşpər, sapand atmaq, zorxana oyunları da daxildir. Bu oyun və əyləncələrin hər birinin özünəməxsus funksiyası vardır. Hər bir valideyn öz övladının çevik, güclü, zirək, gözəl olmasını istəyir. Həmin oyunlar və əyləncələr uşaqların tərbiyəsinə, təliminə xidmət edir. Məsələn, aşağıdakı ayin və ənənələr indi də bir çox kəndlərdə həvəslə icra edilir. Böyük alovla şölələnən tonqallar söndükdən sonra qızlar tonqaldan qalan külü yığıb həyətdən çıxarır, küllüyə tökür, evə qayıdıb qapını döyürlər. Bu zaman içəridən soruşurlar:

– Qapını döyən kimdir?!

– Mənəm.

– Hardan gəlirsən?!
– Toydan.
– Özünlə nə gətiribsən?
– Sağlamlıq.

Burda xalqın yazla, baharla bağlı iki böyük arzusu – toy və sağlamlıq birləşir. Toydan gələn hər kəs özü ilə sağlamlıq gətirməlidir" [47, s. 64-65].

Bu kimi maraqlı faktları misal gətirən tədqiqatçı bayramla bağlı belə bir yekun fikrə gəlir ki, "Novruz bayramı ənənələrini yalnız yeni ilin qarşılanması ilə məhdudlaşdırmaq olmaz, o, mənəviyyat, fiziki kamillik, sağlamlıq, igidlik sahələrini də əhatə edir" [47, s. 69].

Bu fikirlər işığında belə bir nəticə çıxartmaq olar ki, Novruzda təkər yandırmaq və onun ətrafına yığışmaq, təkər tonqalından atlanmaq nə dərəcədə zərərlidir. Təkəri yandırarkən ətrafa verdiyi zəhərli tüstünü ciyərlərə çəkmək hansı xəstəliklər törədər sualı ətrafında düşünsək, cavab alarıq ki, bu zaman azarımızı-bezarımızı şin tonqalının üstünə tökmək əvəzinə, təkər tonqalı ətrafında canımıza nə qədər xəstəliklər yığmış olarıq. Onda yeni ilə (Novruz bayramına) təzə, sağlam ovqatda yox, xəstə durumda qədəm qoymuş olarıq ki, bu da bayramın tələbinin ziddinə getmək deməkdir.

Novruz bayramı sağlamlaşmaq – hər cür azardan-xəstəlikdən qurtulub, təmizləşmək deməkdir. Novruz tonqalı təmiz ocaqdan çatılır, bu tonqalın alovundan atlanmaq isə həm mənəvi cəhətdən, həm də gigiyenik cəhətdən təmizliyə çıxmaq deməkdir.

Novruz, eləcə də çərşənbə bayramı müqəddəs olduğu kimi, bu bayramda qalanan ocaqlar da təmizdir – müqəddəsdir, o tonqalda şadlananlar da o müqəddəs alovun-işığın ətrafında dövrə vuran pərvanələr kimi xoş niyyətli, xeyir əməlli, xeyir xəbərdirlər.

İlaxır çərşənbələrin ən mühüm problemlərindən biri onların adları, sayı və düzülüşü ilə bağlıdır. Xalq ənənəsində çərşənbələrin sayı 4 göstərilir. İnanca görə, dörd çərşənbə təbiətin dörd dəfəyə oyanmasının müddətidir: "Qışda hər şey yatıb do-

nur. Yaz gəlib dörd dəfəyə bunları ayıldır. Bunların ayılması Novruz bayramında olur. Ona görə də Novruz bayramı dörd həftədir" [49, s. 56].

Məhərrəm Qasımlı çərşənbələrin sayının 7 olduğunu, onların 3-ü "oğru çərşənbələr", 4-ü "doğru çərşənbələr" olmaqla iki qrupa ayrıldığını göstərir və 4 çərşənbənin xalq içərisində müxtəlif adları olduğunu yazır: "Bu sıradan olan birinci çərşənbə "Əzəl çərşənbə"dir. "Əzəl çərşənbə"yə Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində "Sular novruzu" və "Yalan çərşənbə" də deyilir. İkinci çərşənbə "Müjdəverən", "Muştuluqçu", "Külə", "Xəbərçi" adlarıyla tanınır. Üçüncü "Gül çərşənbə"dir. Bu çərşənbədə rəhmətə gedənlərin ruhu xatırlanıb qəbir üstünə gedildiyindən ona "Ölü çərşənbəsi" və ya "Ata-baba günü" də deyilir. Sonuncu, ən təmtəraqlı, təntənəli qeyd olunan "Axır çərşənbədir" [159, s. 51-52].

Çərşənbələrin xalq arasında müxtəlif adlarla adlanması onların folklor hadisəsi olmasından irəli gəlir. Əvvəldə də yazdığımız kimi, müxtəlif folklor mühitləri bir-birindən variantlılığa görə fərqlənir. Fərqanə Kazımovanın yazdığı kimi: "Hətta kiçik bir məhəllədə bir neçə variantın olması təbii və düzgündür. Bu müstəvidən çıxış etsək, Novruz bayramının qeyd edilməsinə dair müxtəlif variantların olmasını da təbii qəbul etməliyik" [239, s. 185].

Çərşənbələrlə bağlı ən çox mübahisə doğuran məsələ onların 4 ünsürlə əlaqələndirilməsi ilə bağlıdır. Bildiyimiz kimi, Şərq ənənəvi və fəlsəfi düşüncəsində "ab-atəş-xak-bad" adlı dörd ünsür ənənəsi var. Fars dilində ab – su, atəş – od, xak – torpaq, bad – külək deməkdir. Azad Nəbiyevə görə, dörd çərşənbənin hər biri bir ünsürü təmsil edir:

1-ci çərşənbə – Su çərşənbəsi [175, s. 6];

2-ci çərşənbə – Od çərşənbəsi [175, s. 18];

3-cü çərşənbə – Yel çərşənbəsi [175, s. 29];

4-cü çərşənbə – Torpaq çərşənbəsi [175, s. 41].

Lakin çərşənbələrin ünsürlər üzrə bu düzülüşü ilə bir çoxları razılaşmır. Ramazan Qafarlının yazdığı kimi, bəzi

adamlar “qəribə “kəşflər” etdilər. Bəziləri “ağac”, “kül” çərşənbələrini meydana atdılar, “ölü” çərşənbədən danışanlar da tapıldı. Biri yazdı ki, “torpaq” axırıncıdır, digəri ona qarşı çıxdı, finişi “yel”ə, ya da “od”a verdi” [151].

Bir sıra tədqiqatçılar dörd çərşənbənin ümumiyyətlə 4 ünsürlə əlaqəsini inkar edirlər. Məsələn, Bəhlul Abdulla Boz ayın dörd çərşənbəsinin “Su çərşənbəsi”, “Od çərşənbəsi”, “Torpaq çərşənbəsi”, “Yel çərşənbəsi” adları ilə təqdim olunmasının mifoloji fikir tarixinə uyğun olmadığını göstərir [3, s. 163-164]. Güllü Yoloğlu türk mifik təfəkküründə dörd ünsürün deyil, beş ünsürün olduğunu söyləyərək bu əlaqəni qəbul etmir [220, s. 136]. O cümlədən Ramin Allahverdiyev də “fəlsəfi (və yaxud dini-fəlsəfi, dini) təfəkkürün məhsulu olan istənilən fəlsəfi (və yaxud dini-fəlsəfi) konsepsiya özündən əvvəlki təfəkkür (mifoloji təfəkkürün) mərhələsinin məhsulu olan ritual-mifoloji köklərə malik çərşənbələrin əsasında dayana bilməz” deyərək dörd çərşənbənin dörd ünsürlə bağlılığına qarşı çıxır [45, s. 118].

Ancaq bir sıra materiallar da göstərir ki, çərşənbələrin 4 ünsürlə bağlılığı süni yaradılmış hadisə deyil. Məsələn, vaxtilə “Əkinçi” qəzetində yazqabağı çərşənbələrin ab, atəş, xak və bad ünsürləri ilə əlaqəsi haqqında məlumat getmişdir [151]. O cümlədən M.Təhmasib, Əzizə Cəfərzadə, Kamil Vəli Nərimanoğlu, Maarifə Hacıyeva kimi alimlər də dörd ünsürün dörd çərşənbə ilə bağlılığını təsdiq etmişlər [214; 91, s. 169-170; 179, s. 221; 121, s. 49].

Qeyd edək ki, Ə.Paşabəyli hələ 1928-ci ildə dörd çərşənbənin dörd cismə (havaya, suya, torpağa, ağaca) aid olduğunu göstərmişdir [184, s. 114]. Həmçinin istiqlal şairimiz Əhməd Cavad Novruz bayramı haqqında yazdığı “Dörd çərşənbə” şeirində dörd çərşənbəni dörd ünsürlə (hava, su, torpa, od) əlaqəli təqdim etmişdir [181, s. 67-68].

Burada məsələdə ən diqqət çəkən məqam dörd çərşənbənin xalqın öz düşüncəsində dörd ünsürlə əlaqələndirilməsidir. Xalqdan toplanmış mif mətnində göstərilir ki, “qışda hər şey yatıp donur. Yaz gəlip dörd dəfəmə bınnarı ayıldır. Bınnarın

ayılması Novruz bayramında olur. Ona görə də Novruz bayramı dörd həftədi. Novruzun birinci həftəsi yer, torpax ayılır. Otlar cücərip yerdən qalxır, ağaşdar yaşıllanır, camahat yer belliyir, əkin əkir. İkinci həftə yel ayılır, küləh əsir, ağaşdar çifdənir, havanın ağırrığı sınır. Üçüncü həftə su ayılır, camahat suyun üsdünnən tullanıp aydınnığa çıxıllar. Dördüncü həftə od ayılır. Camahat qışdan qalan xəstəliyi, ağırlığı odun üstünə tökürlər, oddan tullanıb yüngülləşillər. Odun da istisi azalır. Bundan sonra yeni gün başlanır" [110, s. 58].

Bu mətndə dörd həftə (və buna uyğun olaraq dörd çərşənbə) dörd ünsürlə aşağıdakı kimi əlaqələndirilmişdir:

Birinci həftə –torpaq;

İkinci həftə – yel;

Üçüncü həftə – su;

Dördüncü həftə – od.

Qeyd edək ki, xalq ənənəsinin özündə çərşənbələrin ünsürlərlə əlaqələnməsi cəmrə, yaxud cəmlə adlanır. Əbdülxalıq Çay yazır: "Baharın gəlməsi xalq arasında atəş və istiləşmə mənasında olan "cəmrə" ilə də ifadə olunur. Cəmrə 20 fevralda havaya, 27 fevralda suya, 6 martda torpağa düşər. Bu, sira ilə havanın, suyun və torpağın istiləşməyə başlaması mənasındadır. Türkiyəmizdə pul kisəsinin istiliyini ifadə etmək üçün "Cəmrə bizim kisəyə düşmüş" şəklində bir deyim də vardır" [225, s. 378]. Mustafa Kafalı yazır ki, "cəmrələr əvvəlcə torpağa, sonra suya və ən son havaya düşür" [232, s. 26].

Qeyd edək ki, bu barədə fikirlər çoxdur və onların əksəriyyəti, dediyimiz kimi, ilaxır çərşənbələrin dörd ünsürlə əlaqəsinin olub-olmaması, yaxud onların hansı şəkildə düzülməsi ilə bağlıdır. Təfərrüatlara varmadan öz fikirlərimizi bildirmək istəyirik.

Fikrimizcə, ilaxır çərşənbələrin sıra ardıcıllığı ilin fəsillərinin bir-birinin ardınca gəlmə mərhələlərinə (prinsipinə) əsasən müəyyənləşməlidir. Çünki bu çərşənbələr dörd yaradılış ünsürünü – su, od, yel (hava) və torpağı təmsil edərək ardınca yeni həyatın – yeni fəslin yeni gününün (Novruzun) gəlişinə zəmin yaradır.

Su çərşənbəsi – sulu, qarlı qışı, od çərşənbəsi – ilin qızmar, odlu fəsli olan yayı, torpaq çərşənbəsi – torpağın bərəkət, ruzi mövsümü olan payızı və hava (yel) çərşənbəsi isə təbiətə yüngüllük havası, ilıq meh, yaşıllığın canlanması ilə ağacların təbiətdəki ağır karbon qazını udub təmiz oksigen qazını (təmiz havanı) buraxması ilə müşayiət edilən yazı-baharı (özgə sözlə bu günkü düşüncədə elə Novruzun özünü) təmsil edir.

Demək, bu minvalla ilaxır çərşənbələrin sıra ardıcıllığı da bu qayda ilə düzülməlidir:

1) od (yay fəsli);
2) torpaq (payız);
3) su (qış);
4) yel (bahar fəsli).

İlin fəsilləri təbiətdə zəncirvari halqa şəklində dövri surətdə dəyişib bir-birini əvəz etdiyindən, bu mövsümləri təmsil edən ilaxır çərşənbələrin yerləri dəyişik salınır. Belə ki, əski dönəmlərdə hər mövsümdə (fəsildə) keçirilən Novruz bayramları öz yerlərini həmin fəslin ardıcıllığına uyğun tərzdə dəyişirdi. (Çox güman ki, Novruz sözü hər fəslin ilk gününə aid olmaqla bayram halında bir ildə dörd dəfə keçirilərmiş). Necə ki, qışdan (su çərşənbəsindən, özgə sözlə, qış Novruz bayramından) sonra yel çərşənbəsinin rəmzi olan yaz fəsli (yaxud elə müasir Novruzun özü) gəlir, yaxud od çərşənbəsindən (yay fəsli olan yay Novruz bayramından) sonra torpaq (payız fəsli) çərşənbəsi gəlir. Bax beləcə, hər Novruz bayramında (hər yeni fəsildə) bunlar sıra növbəsinə görə zəncirvari halda birbirlərinə bağlandığından, yerlərini dəyişmiş kimi təsir bağışlayırlar ki, nəticədə bu gün müasir dövrdən keçmişə qayıdıb boylananda, aldadıcı yanlışlıqlar (çaşqınlıqlar – dolaşıqlıqlar) ortaya çıxır. Bu gün folklorşünaslıqda ilaxır çərşənbələrin sırasında su, od, yel, torpaq çərşənbələrinin hansının əvvəldə, hansının 2-ci, 3-cü, ya da sonuncu olması barədə fikir ayrılıqlarının mövcudluğu da elə burdan yaranır.

Sibir türklərində Sabutay bayramı var ki, bunun Novruzla bağlılığı ayrıca öyrənilməlidir.

Sibirdə iyunun ortalarında yazın gəlişi ilə bağlı Novruz bayramına bənzər bir bayram keçirilirsə, bu özü hardasa yay Novruz bayramının izlərindən soraq verir.

Müasir dönəmdə Yeni il (Novıy qod) adı ilə böyük miqyasda keçirilən qış bayramı da, əslində, qış Novruz bayramının simgəsi olmaqla özünü qoruyub saxlayıb. Demək, nə qaldı? Sibirdə yayda keçirilən bayramı əski yay Novruz bayramının (özgə sözlə, od çərşənbəsinin) arxaik çağda keçirilməsindən bir xəbərdirsə, rusların yeni il şənliyi də qış Novruz bayramından (su çərşənbəsindən) qalan bir mirasdır. Bu gün bütün Şərqdə, türk və islam dünyasında keçirilən Novruz bayramı özü isə birbaşa yaz bayramı – bahar Novruz bayramının (yel çərşənbəsinin) özü demək olub, həm də yaz gecə-gündüz bərabərliyinin göstəricisidir. Sentyabrın 22-də isə payız gecə-gündüz bərabərliyinin olması məlumdur.

Yəni Novruzun bir bəlgəsi də gecə-gündüz bərabərliyi bayramıdır. Onda payız fəslinin torpaq Novruzu (torpaq çərşənbəsinin rəmzi) olduğu da şübhəsizdir.

Axı gecə-gündüz bərabərliyi həm də təbiətin özünün tarazlıq bayramıdır. Yəni zülmət dünyası da, işıq (xeyir) dünyası da bu vaxt ilahi qüdrəti sayəsində bərabər ömür qazanır və insan da bu tarazlıq anından başlamaqla yeni həyata – xeyir, ya şər dünyasına köklənə bilər və İlaxır çərşənbələrdə, Novruzda çatılan ocaqlar, yandırılan şamlar da işığın -xeyirin rəmzi olmaqla insanların xeyirxahlıq dünyasına köklənmək istədiklərinin göstəricisidir.

İnama görə, bu ərəfədə axar sular da dayanır və s. Demək, bu bayram təkcə təbiətdə gecə-gündüz bərabərliyi anı ilə ölçülməyib, həm də yer kütləsinin öz durum vəziyyətinin tarazlaşması anıdır. Novruzun dünyəvi-astronomik mahiyyəti də belə məqamlarda aydın görünür. Bir sözlə, Novruz insanları ədalət dünyasına səfərbər etmək bayramıdır.

Təmizlənmək, paklaşmaq təkcə insanın fiziki-cismani cəhətdən yox, həm də mənən-daxilən saflaşmasıdır, belə ki, Novruzda insan daxildən "sökülmək" – "özünü təzədən yığmaq" üçün şans qazana bilir, yəni əgər içində mənhus fikirlər varsa,

onları ürəyinlən qovub-çıxarıb yeni-xoş rayihə üstündə köklənməlisən (misal, İlaxır çərşənbədə və ya Novruzda küsülülərin barışması ənənəsi elə insanları sülhə, ədalətə çağırışı rəmzləşdirir. Bundan başqa, küsülülüyü, umu-küsülüyü, incikliyi içindən qovub çıxarmaq özü də əslində mənən təzələnmədir, saflaşmadır, ruhən sağlamlaşmadır).

Yaxud da kişinin qadın, qadının kişi paltarı geyinib şəbədə çıxartması da hardasa az zaman içərisində oğlanın qız, qızın isə oğlan dünyasına "girə bilməsi" – tanışlıq tapa bilməsi üçün məqamdır. Nişanlıların bir-birlərinə qonaq getməsi və s. də olması burda incə ştrixlərə toxunur.

Bəzi bölgələrdə ilaxır çərşənbələrdən (4 çərşənbə bayramından) qabaq gələn bir çərşənbə də səssizcə - haysız-küysüz qeyd edilir ki, buna el arasında "yalançı çərşənbə" deyirlər. Məncə, bu yalançı çərşənbə "xəbərçi çərşənbə" kimi anlaşıla bilər. Yəni yalançı çərşənbə yeni həyatın (yeni gün – yeni il) – yeni fəsilin başlanacağı ilə bağlı çağırış harayı, xəbərdarlıq təbilidir.

Deyilənlərdən belə qənaət hasil olur ki, əslində ilaxır çərşənbələr digər fəsillərdə (yay, payız və qışda) keçiriləcək (daha doğrusu, qədim vaxtlarda keçirilmiş olan) Novruz bayramlarının yığcamlaşdırılmış (sintez olunmuş – birləşdirilmiş) formasıdır. İldə 4 dəfə (4 fəsildə) keçirilməli olan Novruz bayramları bu gün yalnız ilin bir fəsli – yaz fəslinin üzərinə cəmləşdirilib, ondan əvvəlki çərşənbələri də müvafiq şəkildə od, torpaq, su çərşənbələrinin timsalında ümumiləşdirib-əvəzləyirlər.

Hətta bəzi bölgələrdə çərşənbələrin təmtəraqlı keçirilməməsi də onu göstərir ki, Novruzun bir əsaslı qütbünü təşkil edən İlaxır çərşənbələr də az qala sıradan çıxıb unudulmaqdadır.

Demək, bu kimi faktlar bir daha təsdiqləyir ki, il ərzində dörd dəfə keçirilmiş qədim Novruz mərasimləri bu gün özünü yalnız yaz fəslinin timsalında və bir də ki, ilaxır çərşənbələrdə simgə halında (rəmzi şəkildə) qoruyub saxlamışdır.

O ki, qaldı müasir çağda Novruz bayramının konsentrasiya edilməsi (təmərküzləşməsi) məsələlərinə, yəni islamaqədərki mərhələdə və islamdan sonrakı dövrdə hansı dəyişikliklərə

uğramışdır, bununla bağlı olaraq ayrıca geniş tədqiqat aparılmalıdır. İslam öncəsi Novruz ənənələrini və müasir çağda hansı transformasiyalara məruz qaldığı faktları toplayıb birləşdirmək, araşdırmaq, müqayisələr və s. yolu ilə dolğun, düzgün elmi nəticələrə gəlmək lazımdır. Çünki islami dünyagörüş də şübhəsiz ki, Novruz ayinlərinə sonradan öz möhrünü vurmuşdur, lakin bunlardan imtina etmək yox, bu amillərin hansı tərzdə, hansı yollarla özünü Novruza bağlaması məsələlərini tapıb öyrənməliyik. Belə olduqda Novruzun mənşəyi ilə bağlı bir sıra mətləblərə aydınlıq gələr, elmi həqiqətlər ortaya çıxmış olar.

Novruz çillələrinin ritual-mifoloji semantikası: ilaxır çərşənbələr novruzqabağı çillələr kimi. İlaxır çərşənbələrdən Novruz bayramı doğulur, yəni Novruz bayramı ilaxır çərşənbələrin içərisindən arınaraq-durularaq keçib gəlir, təbiətə-dünyaya qədəm basır. Bu barədə birbaşa deyilməsə də, Cəlil bəy Bağdadbəyovun "Xatirələr və etnoqrafik qeydlər" kitabının "Çillə çıxarmaq" adlı hissəsində belə bir məlumat qorunub saxlanılıb:

"Şuşada Novruz bayramına bir ay qalmış çillə çıxarmaq adət idi. Yəni məzkur bir ay gecələri çalğı, oxumaq və rəqslər ilə keçirib, köhnə ilin kəsalətini, qəmli həyat gedişini rədd edib, diribaşlıq ilə təzə ilə, Novruz bayramına daxil olub, bunlar ilə bərabər guya qış çillələrin də rədd edirdilər. Bu çillə çıxarmaq işi o qədər adət olmuşdu ki, ruhanilər belə bunun qarşısını almaqda aciz idilər. Hətta onların da bəzi gəncləri xəlvətdə də olsa, məzkur çillələr də iştirak edirdilər. Çillələrə hazırlıq üçün əvvəlcə məhəllələrdə böyük evlərdəki yekə zalları sahibindən alıb, oranı qəşəng döşəyib, iştirak edənlərdən adama bir manat pul yığıb, musiqi dəstəsini tutub, xonça üçün meyvə, şirni və şam aldıqdan sonra məhəllələrdə çillə məclisləri qurulurdu. Xonçanın başında yenə də "xan" əmr etməkdə idi. Lakin bu əmrlər toylardakı kimi olmayıb, cəzaları yüngül idi. Çillə axşamları axşam yeməyindən sonra iştirak edənlər hazır olub məclis başlanırdı. Rəqs etməkdə məşhur olan əli çubuqlu "fərraşlar" əvvəlcə məclisi öz rəqsləri ilə açırdılar. "Xan"ın verdiyi əmrlər yüngül idi. Məsələn, gec gəlmiş gənc iki dəfə oynamalı-

dır. Birisinin səsi yoxsa, tanıdığı oxuyan bir yoldaşını göstərməlidir və s. Çillə gecələrində 50-60 yaşlarında kişilər də iştirak edib, qədim rəqslərdən göstərib, 1-2 saatdan sonra gedirdilər. Qocaların tez getmələrindən məqsəd gənclər utanmasınlar, istədikləri kimi vaxt keçirsinlər və rəqs etsinlər deyə gedirdilər. Məzkur gecələr sabaha kimi davam edirdi. Axır çərşənbə gecəsi isə daha təntənəli olub, sübh açıldıqda məclisdə olanlar musiqi çaldığı halda bulaq başına gəlib, rəqs edirdilər. Bulaq başında bir qədər rəqs və oxumaqdan sonra üzlərini yuyub, öz işlərinə gedirdilər. Lakin çox təəssüflə çillələrin ömrü az olduğunu qeyd edərək, gələn çillələri arzu edirdilər. Çillə gecələri rəqs etmək bilməyənlər də heç olmasa bu tərəf, o tərəfə hərəkət etməli idi" [76, s. 76-77].

Burdaca unutmayaq ki, Şuşada keçirilən bu adət-ənənə oxşar şəkildə Cəbrayıl rayonunda, xüsusən dağlıq və dağətəyi kəndlərində də keçirilərdi. Bu, bir tərəfdən bir xalqın nümayəndəsi olmaqla həm də ərazi ilə yaxınlığımızın – Qarabağ bölgəsinin eyni adət-ənənəyə malik olduğumuzun göstəricisidirsə, ikinci tərəfdən də Cəbrayılın bəzi kəndlərinin vaxtilə Şuşadan köçüb gəlmə olduqlarına dair fərziyyənin uyğunluğudur. Hətta düşüncəmizə görə, Cəbrayıldakı Qalacıq kəndinin adı da Qala sözündəndir. Axı Şuşa el arasında Qala adı ilə, şuşalılar isə qalalılar kimi də adlandırılır. Özü də qeyd edək ki, Qalacıq kəndinin qız-gəlinləri də yaraşıqca gözəl olmaları ilə – sir-sifətcə gözəllikləri ilə, qaraqaş, qaragöz olmaları ilə də xüsusi seçilirlər.

C.Bağdadbəyovun etnoqrafik qeydlərində, göründüyü kimi, Novruz bayramına bir ay qalmış Şuşada keçirilən çillə çıxarmaq adətindən bəhs olunur. Xatırladaq ki, Novruz bayramına bir ay qalan müddətə el arasında boz ay da deyirlər (Boz aya bəzi yerlərdə "mındar (murdar) üşüyən ay" da deyirlər. Murdar –eşşək, at, it, hətta adam üşüyən ay mənasında). Qış fəsli ilə yaz fəsli arasında olan aralıq ayın "boz ay" ("murdar üşüyən ay") adlanmasının bir sıra səbəbləri vardır. Məlumdur ki, qış fəslinin ilk iki ayı 40 gün və 20 günə bölünməklə böyük çillə və kiçik çillə adlanır. Sonuncu üçüncü ay – fevralın 20-

dən martın 20-dək olan müddət isə boz ay adlanır. Bəs niyə məntiqi şəkildə hansısa bir çillə ayı kimi hallandırılmır?

C.Bağdadbəyovun təqdimatından isə bir daha yəqinləşdiririk ki, bu boz ayın özü də "çillə"lərə bölünür ki, həmin "çillələr" populyar şəkildə ilaxır çərşənbələr (od, torpaq, su və yel çərşənbələri) adları ilə tanınır. Demək, qış fəslinin bölündüyü şərti adlar – çillə mərhələləri – böyük və kiçik çillələrin məntiqi olaraq davamı kimi gələn boz ay özü də çillələr şəklində mərhələlərə bölünür. "Məzkur bir ay (boz ay – Ş.A.), gecələri çalğı, oxumaq və rəqslər ilə keçirib, köhnə ilin kəsalətini (ağırlığını – Ş.A.) qəmli həyat gedişini rədd edib, diribaşlıq ilə təzə ilə – Novruz bayramına daxil olub, bunlar ilə bərabər guya qış çillələrini də rədd edirdilər".

Bəllidir ki, Novruz bayramı kəsalətdən-ağırlıqdan xilas olma ("ağrım-uğrum tökülsün odlara" deyilibən), yüngülləşmə bayramıdır. Bu yüngüllüyə daxil olmaq üçün Novruzdan əvvəlki "qəmli həyat gedişini" – "köhnə ilin kəsalətini" silibtəmizləmək üçün əldə olunan fürsət-zaman kəsiyi məhz dörd çilləyə – dörd çərşənbəyə bölünən boz ay hesab olunur. Bəs "diribaşlıq ilə", yəni sağlam şəkildə – fiziki və mənəvi cəhətdən diribaş-sağlam halda təzə ilə – Novruza qədəm basmaq üçün "qışın çillələrini rədd eləmək" üçün çilləni necə çıxardırdılar?

C.Bağdadbəyovun da xatirə-təqdimatından aydın olur ki, "gecələri yatmayıb çalğı, oxumaq və rəqslər ilə keçirməklə", özgə sözlə, çillə çıxarmaqla insanlar "çilləni – xəstəliyi, ağırlığı öz canlarından" çıxardırmışlar – sağlamlığa, Novruz bayramına qovuşurmuşlar.

"Çillə" sözünün çox mənaları var və ayrı-ayrı məqalələrimdə əvvəllər bəhs açmışam. Lakin burada "çillə" sözünün daşıdığı mənalardan biri də aşkara çıxır, daha doğrusu, bir incə çalar da məlum olur. Hər şeydən əvvəl niyə məhz "çərşənbə"lərin "çillə"lər adlanmasını açıqlayaq. Sonra isə niyə çilləni gecə çıxartdıqlarının fərqinə varaq. Nəyə görə gecəni yatmayıb böyük şənliklə, xoş əhval ilə – musiqi və rəqslə səhəri dirigözlü açmaq el arasında "çilə çıxartmaq" adlandırılmışdır?

El arasında bir inam var: şənbə günü ağır gün hesab olunur, buna görə də şənbə günü yuyunmazlar, ya hər hansı işə başlamazlar, yoxsa axırı düz gətirməz. Anam Qərənfildən bu barədə bir qədər geniş açıqlama verməsini xahiş etdikdə, o cavab verdi ki, düzdür, şənbə ağır gündür, amma çərşənbə günü ondan da ağır gündür. Çərşənbə günü donuz donuzluğu ilə suya girməz. Bir məsəl də işlətdi ki, hətta çərşənbə günü Kabanın (Kəbənin) qulpundan da yapışmaq ağır günahdır (həm də əlavə etdi ki, rəhmətlik Aniyət nənəm (anamın anası) uşaq ki xəstələndi, üç çərşənbə arası, yəni üç çərşənbə götürüb pirə-ocağa aparardı, yıxardı ocağa-bucağa, tutiyəsindən-nəzirindən uşağa bağlayırdı, uşaq sağalıb şəfa tapardı).

Demək, çərşənbə günü el inancında həftənin ən ağır (başqa sözlə çilləli) günü sayılır. "Çərşənbə" sözü farsca hərfi mənada "çaharşənbə" (dörd şənbə) demək olub, "çahar şənbə" sözünün qısaldılmış şəklidir. Yəni "dörd şənbə". Bəs bu "dörd şənbə" nəyi işarələyir? Bəlkə, şənbənin – ağır (nəhs), çilləli günün dördqat ağırı mənasında işlənir?

Yox, bizcə, şənbədən sonrakı günlər sıra ardıcıllığı ilə belə düzülürlər:

yekşənbə (yəni şənbədən bir gün ötmüş gün – bazar);

düşənbə – iki şənbə (yəni şənbə günündən keçən ikinci gün – 1-ci gün, ya bazar ertəsi);

seşənbə – se (üç) və şənbə sözləri (yəni şənbə günündən sonra gələn 3-cü gün – ikinci gün, yaxud çərşənbə axşamı günü);

çahar şənbə (çərşənbə) – dörd şənbə (yəni şənbədən sonra ötən 4-cü gün – çərşənbə: yekşənbə – bazar, düşənbə – bazar ertəsi (1-ci gün);

seşənbə – çərşənbə axşamı (2-ci gün), çaharşənbə – çərşənbənin günü (3-cü günü).

Demək, İranda bu cür adlandırılır həftənin günləri. Onda qayıdaq el inancına: şənbə ağır gündür, çərşənbə isə ondan da ağır gündür. Bəli, çərşənbə sözünün hərfi tərcüməsi dörd şənbə deməkdir. Bu cür birbaşa qəbul etdikdə, onda belə nəticə çıxır ki, bir çərşənbədə dörd şənbənin ağırlığı qədər ağırlıq (ağırlıq –

çilləlik, əzab-əziyyətlilik) var. Ya da günlərin düzülüş sırası ilə götürsək, şənbə kimi ağır günlə çərşənbə gününədək olan vaxt ərzində dörd ağır gün (yekşənbə, düşənbə, seşənbə və çahərşənbə – çərşənbə günləri) yaşanılıb. Bu dörd günün – şənbədən çərşənbəyədək olan 4 ağır günün hər biri özlüyündə dörd həyat əlamətinin ünsürünü – odu, torpağı, suyu və havanı yaşadır. Demək, ağırlığı ifadə edən şənbə günü və bir də şənbədən sonra gələn dörd ağır günün ağrı-acısı (çillələri) həmin gündə – çərşənbə günündə insanların canından-güzəranından çıxır, məhz insanların yaşamağa olan inamları və qətiyyətli mübarizələri sayəsində bu çilləsi ağır günlərdən azad olub yüngülləşirlər, təmizliyə-saflığa çıxırlar. Məhz ona görə də çərşənbə günləri həm ən ağır gün (çilləli gün) sayılmış, həm də bu gündə insanlar özlərini ağırlıqdan (çilədən) qurtarmış sanmışlar və bayram şənliklərini də ilaxır çərşənbələr adı altında həmin gündə keçirmişlər. Deməli, Novruzqabağı çillələrin niyə məhz çərşənbə günlərində keçirilməsinin mahiyyəti, elə hesab edirik ki, el inanclarının da köməyindən az-çox istifadə etməklə üzə çıxdı.

İndi də keçək digər məsələyə – niyə çiləni tökmək üçün şəbih çıxardaraq bütün gecəni səhərə dirigözlü açırmışlar? Məlumdur ki, çilə ağırlıq deməkdir, yaman gün deməkdir, buna görə də şənbə və çərşənbə el arasında ağır gün hesab olunmuş, həm də birbaşa çərşənbə günləri çillələr adlandırılmışdır. Elə C.Bağdadbəyovun da mətnindən biz çərşənbələrin çilə adlanmasının şahidi olduq. Cəlil bəy qeyd edir ki, çillə çıxarmaq adətinə nəinki ruhanilər mane ola bilir, hətta mollaların övladları belə bu çilə çıxartmaqda iştirak edirmişlər. Bu fakt özü təsadüfi xatırlanmır:

Birincisi, çilə tökmək adəti o qədər qədimlərə gedib çıxır ki, artıq insanların ruhuna-düşüncəsinə yeriyib;

İkincisi, insanlar çilə çıxarmaqla bir növ ağırlıqdan xilas olur, beləliklə, həm də yer üzündə şəri, bəlanı özlərindən qovub uzaqlaşdırırlar ki, əslində elə mollalar da o dövrdə insanlara kömək etməyə – həkim əvəzi insanlara şəfa verməyə xidmət göstərirdilər. Bu mənada mollalar, ruhanilər də qəlbən çilə çı-

xarmağa mane olmazdılar və bu səbəbdən də özləri iştirak edə bilməsə də, öz balalarını bu adət-ənənədən çəkindirməzdilər. Ona görə də ruhanilərin bu məqamdakı "acizlikləri" – çillə çıxarmaq bayramına əngəl törədə bilməmələri təbiidir. Bu məsələnin bir tərəfi!..

Qışın iki ayını təşkil edən böyük çilləsi ilə kiçik çilləsi arasında gedən dialoq-insanları soyuqla-sazaqla məhv etmək üçün elədiyi "söhbət" artıq məlumdur. Böyük Çillə deyir ki, ocağın qırağına düzdüm gəldim, getdim sildim-süpürdüm gəldim, künc-bucaxları boşaltdım gəldim, təndirrəri yandırdım, kürsüləri qurdurdum, küplərin, xaralların ağzını aşdırdım, getdim silib-süpürdüm, küpələri, xumları boşaltdım". Kiçik Çillə də deyir ki, qarıları təndirdən soxub küflədən çıxartdım, əhətlərini kəsib gəldim, qazanları ağzı üstə çevirəciyəm, küpləri, xaralları boşaldacıyam, üzüqoylu qoyub gələciyəm [110, s. 59-61].

40 gün çəkən böyük çillənin "böyük çiləsindən" – uzun çəkən şaxtasından-boranından, ağırlığından qorxmayıb salamat çıxan insanların möhkəm iradəsi qarşısında böyük çilə aciz qalıb təslim olur. Bunun ardınca gələn böyük çilənin "kiçik qardaşı" – 20 günlük kiçik çillə isə lovğalanıb, qürurlanıb-yekələnib böyük qardaşı olan 40 günlük böyük çiləni məzəmmət edib deyir ki, sən insanları məhv edə bilmədin öz ağırlığına – çilləliliyinlə. İndi gör mən gedib neyləyəcəm. Soyuqdan insanları qırıb-tələf edəcəyəm. "Gəlini gərdəkdə, küçüyü dəməkdə (deşikdə-yuvasında) donutduracağam", – söyləyir. Lakin insanların möhtəşəm, yenilməz gücünü artıq görmüş olan böyük çilə kiçik qardaşı olan kiçik çilləyə insanlara qarşı edəcəyi bu yamanlığın əbəs olduğunu, onsuz da insanların qüvvəsi qarşısında geri çəkilib, özünü pis edəcəyini bildirir. Onu bu yoldan çəkindirmək istəsə də, kiçik qardaş sözə baxmayıb öz bildiyini eləyir – öz "pislik eləmək yoluna" davam eləyir. "Böyük sözünə baxmayan böyürə-böyürə qaldığı" kimi axırda kiçik çilləyə də peşmançılıq çəkmək qalır, amma sonrakı peşmançılıq isə fayda verməz, ona görə ki, kiçik çillə artıq insanların hafizəsində "pis qardaş" kimi qalır. Pislik heç vaxt yaddan çıxmır. İkincisi də

bu pislikdən kiçik çillə öz xoşu ilə çəkilməmiş, insanların iradəsi qarşısında təslim olub geri çəkilmişdir.

Bəs görəsən kiçik çilənin davamı kimi gələn qışın sonuncu ayı – 30 günlük boz ay (“murdar üşüyən ay”) nə etmək istəyir? Bizə belə gəlir ki, artıq heydən-hərəkətdən düşmüş qış mövsümünün əvvəlki iki mərhələsi (böyük və kiçik çillələr) arxada qalsa da, hələ qışın sonuncu mərhələsi kimi çillələrin davamı “boz ay”ın içində gəlməkdədir. Lakin bu dəfə başqa donda-üstüörtülü, qılaflı formada, daha doğrusu, əsl simasını örtbasdır etməyə çalışan “düşmən” kimi insanlara öz hərbə-zərbəsini göstərməyə gəlir qışın çillələri – ilaxır çərşənbələr adı altında özünü tanıtdıran su, od, torpaq və yel çillələri (çərşənbələri). Bəli, əslində bu çərşənbələrin hər biri böyük və kiçik çillələrin “törəmə qardaşlarıdır”. Novruzqabağı gələn ilaxır çərşənbələr – çillə gecələri qışın insanlara və təbiətə – bahar fəslinə qarşı göstərmək istədiyi sonuncu müqavimətidir. Özü də bu son imtahan daha qorxuludur: ona görə ki, çox hiyləgərdir. Çünki yenə böyük çilə ilə kiçik çilə mərdi-mərdanə öz simalarını gizlətmədən, açıq düşmən kimi qışın şaxtalı-boranlı çağları kimi açıqdan-açığa gəlib insanlarla düşmənçilik edirlər. İnsanlar kiminlə, nəyilə mübarizə etdiklərini birbaşa anlayıb bu vuruşla açıq şəkildə mübarizə aparırlar. Amma “boz ay” qışın sonuncu mərhələsi – son ayı olsa da, öz adını gizlətmiş (çillələrdən ibarət olduğunu ört-basdır etmiş) şəkildə meydana girir. Fikir verin ilk öncə adda ifadə olunan məzmuna: “boz” ay! Bu nə deməkdir?

Birincisi, “boz” sözü boz simanı bildirir, yəni bu ayın sifəti bozdur. Bozluq isə – boz rəng isə özlüyündə konkret olaraq heç bir rəngi işarələmədiyi kimi, öz daxili simasını da gizlədə bilir. “Filankəs boz adamdır” ifadəsini müqayisə edək. Boz adam-siması bilinməyən, təhlükəli şəxsə deyirlər.

İkincisi, “boz” sifətinə feldüzəldən şəkilçi artırıldıqda, artıq bu ifadənin daxili məzmun çaları bütün qabarıqlığı ilə üzə çıxır: bozarmaq! Yəni birisi kiminsə üzünə bozaranda, çox dəhşətli olur, elə biləsən ki, qiyamət qopur. Çünki bozarmaq

içində olan bütün kinlə, xıltla, mənhus niyyətlə qəzəbi içindən çölə tökmək anlamını ifadə edir.

Beləcə, qışın sonuncu ayı olan “boz ay” da beləcə hiyləgərlik qılafına bürünmüş halda insanlarla boz sifətlə döyüşə gəlir. Əvvəl siması boz olduğundan – heç bir xüsusi rəng çaları ifadə etmədiyindən, kimliyi-düşmənçiliyi bilinmir, lakin sonradan namərd düşmən kimi fürsət, girəvə tapan kimi öz içindəki kin-küdurətlə vulkan kimi insanların (Elə canlı təbiətin də! Axı insan özü də təbiətin bir parçasıdır.) üstünə bozarıb-qabarır, öz mənhus niyyətini həyata keçirməyə cəhd göstərir. Bax budur insanların “boz ay” adı verdikləri qışın son ayının adında ifadə olunan gizli mənanın sirli açarı!

Beləliklə, “boz ay” – adın özü hər şeyi güzgü kimi əks etdirir. Bir də ki, əbəs yerə boz ayın ikinci adı el arasında "mındar (murdar) üşüyən ay" kimi tanınmayıb. İnsanlar “murdar” dedikdə burda, əlbəttə ki, əti yeyilməyib murdar hesab edildiyindən atı, iti, eşşəyi, pişiyi və s. nəzərdə tutmuşlar. Yəni bu heyvanların – atın, itin, eşşəyin əti yeyilmir, necə ki, halal heyvan olan qoyun, keçi, qaramal qəflətən yıxılıb öldükdə, el dili ilə desək, “murdar olduqda”, bu heyvanların da başına bıçaq dəyməyib, sağ vaxtı kəsilmədiklərindən ətinin yeyilməsinin haram (murdar) hesab edilməsi kimi. Yəni əti yeyilə bilməyən heyvan xalq psixologiyasında “murdar” (ləhcədə “mındar” şəklində işlənir) – haram hesab olunur, bu səbəbdən də “murdar üşüyən ay” dedikdə xalq ətinin yeyilməsi tabu-yasaq hesab edilən ata, itə, pişiyə, eşşəyə və s. bu ifadəni müncər etmişdir. Lakin burda ikinci bir məna layını da qaldırmaq vacibdir. Məhz bu amil, bu fakt birbaşa “boz ay”ın məntiqcə-məzmunca birbaşa böyük və kiçik çillələrin “sonuncu çilə qardaşları” olduğuna tam aydınlıq gətirər. Bu, nədir?

Hamımız bilirik ki, hətta ev heyvanı kimi əhliləşdirilib minik-qoşqu aləti kimi və s. istifadə olunsa da, qaramal, ya qoyun sürüsü kimi adı yuxarıda çəkilən “murdar” heyvanlar qışın soyuğundan qorunmaq üçün içəriyə-tövləyə, örtülü yerə salınmırlar. Bu, hər şeydən əvvəl həmin heyvanların – at, it, pişik,

eşşək və s. soyuğa, şaxtaya qarşı davamlılıqları ilə (gönü qalınlıqları ilə) bağlıdır. Yəni şaxtalı, soyuq havalarda belə bu heyvanlar çöldə, açıq havada – təmiz havada qalırlar, soyuğa dözüş-duruş gətirirlər. Amma gör iş nə yerdədir və boz ay nə qədər soyuq aydır ki, (şaxta-sazaq nümayiş etdirməsə də! Göründüyü kimi, boz ay təkcə öz adında bozluq-simasızlıq əlaməti daşımır, özünün zahiri görünüşü ilə də hiyləgərlik qılafına bürünüb, "yumşaq-mülayim hava kürkünə" girib özünün amansız soyuğu-şaxtası ilə "murdar"ı – soyuğa ən davamlı heyvanları belə üşüdür – məhv etmək istəyir), hətta soyuğa dözümlü olan heyvanları da – "murdarı" da üşüdür. Demək, böyük və kiçik çillə açıqcasına şaxta-tufan, qasırğa qoparmaqla insanlarla – həyatla müharibəyə başladığı kimi, boz ay da hiyləgər-örtülü düşmən kimi özündən əvvəlki "qardaşlarının" (böyük və kiçik çillələrin) yolunu davam etdirir: insanları və bioloji varlıqları öz amansız soyuğu ilə üşütməklə gizlincə məhv etmək istəyir. Bəs insanlar bu namərdliyə – hiyləgər düşmənçiliyə necə reaksiya verirlər?

İlaxır çərşənbələrin (başqa sözlə, od, torpaq, su və yel çillələrinin) böyük təmtəraqla-hay-küylə keçirilməsi, gecəni səhərəcən yatmayıb "çilləni çıxarmaları" – çillələri başlarından eləməklə xata-qadanı, bəlanı üstlərindən sovuşdurmaqla açıqdan-açığa mübarizəyə – müharibə meydanına atılırlar. Təbiətin – qışın hiyləgər boz ayının qabağına insanlar gülərüzlə açıqdan-açığa çıxırlar, sanki demək – nümayiş etdirmək istəyirlər ki, biz bu "hiyləli gəlişindən" (gizlin simandan-düşmənçiliyindən) xəbərdarıq, niyə boz kürkə bürünüb gəlirsən, gəl açıq-saçıq döyüşək, biz səndən əvvəlki öz həqiqi adları ilə bizimlə açıq döyüşə gələn çilə qardaşlarından qorxmadıq, indi sən öz adını-çilələrini ört-basdır etməklə hiyləgərliklə bizə qalib gəlməyəcəksən ki!..

Bəli, bu, insanların döyüşüdür – "çilə çıxaraq"la çilədən-çətinlikdən, ağırlıqdan çıxırlar, pis günlərdən xilas olurlar. "Yaman günün ömrü az olar" inamına tapına-tapına, əzmlə mübarizkarlıq nümayiş etdirərək.

“Çilə” sözünün özündə təbiətdən gələn bir hadisə də var. Bu çilə təbiətin kainatın başının üstünə qonmuş bir “ağırlıqdır” – kainatın başı üstünə çökmüş bir “qatı dumandır”. Nədir bu qatı duman, nədir bu qara bulud?

Əgər fəsilləri iki qütbə bölsəydilər, yazla yay işıqlı tərəfi-aydınlığı, payızla qış isə qaranlıq cəhəti – seli, suyu, soyuğu, ağırlığı təmsil edərdi. Təbiətdən qara bulud, dünyadakı qatı duman-ağırlıq, çilləli dövr də elə bu fəsillərin üzərinə düşüb. Məlumdur ki, Novruz bayramı, yaz fəsli astronomik bayram olmaqla özlüklərində həm də gecə-gündüz bərabərliyini işarələyir. Payız fəslinin başlanğıcında da belədir: gecə-gündüz bərabərliyi anı gəlir. Bəs fərqlər nədədir? Bizə belə gəlir ki, çilləliyi doğuran təbii amillərin əsasında məhz bu məsələ dayanır. Birində – yaz fəslində – Novruzda gələn gecə-gündüz bərabərliyi anından sonra təbiətdə, həyatda – yer üzündə bir canlanma, dirilmə-ağırlıqdan, kəsafətdən-kəsalətdən qurtulma müşahidə olunur. Bu, özünü nədə təzahür etdirir?

Hər şeydən öncə, işıqlı günlərin çoxalmasında – Günəşli saatların (gündüzlərin) artmasında. Demək, hər şeydən qabaq, təbii hadisələrin özündən qara buluddan, qatı dumandan – qaranlıq adlanan “çillə”dən azad olma mərhələsi başlanır. Necə ki, günəşin, ya Ayın üzünü qara kölgə aldığı istisna hallarda insanlar həmin “şər-qüvvə”nin ayın, günün üzündən silinib getməsini arzulayaraq, ona öz yardımlarını göstərmək naminə inamla qazan altını döyəcləməklə, ya müxtəlif cür hay-küy qoparmaqla qələbəlik-həyəcanlanma nümayiş etdirirlər, bununla Günəşi, Ayı azad etməkdə öz köməkçi funksiyalarını bu yolla işə salırlar, eləcə də payızın girdiyi andan-gecə-gündüz bərabərliyindən sonra yaranmış gecələrin uzanması halını qara qüvvələrin hakimlik etməsi kimi düşünüb, yazqabağı çilə mərasimləri keçirməklə təbiətin-dünyanın, həyatın özünü bu qaranlığının ağırlığından-çiləsindən qurtarmağı düşünürlər. Bəli, Novruzqabağı – boz ayın içində keçirilən çilə mərasimləri – ilaxir çərşənbələr soyuğun-şaxtanın ağırlığını-çilləsini qovmaqla həm də təbiətə hakim kəsilmiş qaranlığın çilləsini-ağırlığını qovma-

ğa xidmət edir. Qaranlıq qara qüvvə-şər qüvvə kimi (ağırlıq-çillə) kimi başa düşülmüş, yer üzündə qaranlıq gecələrin uzanmasını təbiətin – kainatın, həyatın özünün ağırlığa-çilləyə düşməsi kimi qəbul etmişlər. Məhz buna görə də insanlar gecəni yatmamaqla qaranlığı (gecəni) – çiləni qovub çıxarmağa inanmışlar. Yuxarıda qeyd etdik ki, Şuşada keçirilən çillə çıxarmaq adətinə oxşarlığı ilə Cəbrayıl rayonunda da rast gəlirik. Mən uşaqlığımdan kəndimizdə keçirilən ilaxır çərşənbələrin şahidi, iştirakçısı olmuşam. Həmin bayram gecələrini yatmayan adama "çilə çıxardıb" deyərdilər. Demək, burdakı "çilə çıxarmaq" ifadəsi birbaşa "gecəni səhərə qədər dirigözlü açmağı-gecəni yatmayıb yuxusuz keçirməyi" işarələyir. Bu inam, bu adət-ənənə isə "çilə" sözünün "gecə" – "qaranlıq" anlayışı ilə paralel olaraq bir semantik çalara girdiyinin əyani göstəricisidir. Deməli, insanlar əslində hələ payızdan başlanan gecələrin uzanmasının qışda daha kəskin şəkil aldığını, qışda bu qaranlıq aləminin soyuq-şaxta adlı çillə ilə qovuşub gücləndiyini təbiətə və insanlara gələn böyük bəla (ağır çillələr) kimi ümumiləşdirib, onlara qarşı özlüklərində mübarizə də aparmağın yollarını düşünmüşlər. Bu mübarizənin kulminasiya anlarını isə ancaq hayküylü, şənlikli çərşənbələrdə və Novruzda görmüşlər.

Elə bilirəm ki, indi "çillə" anlayışının gecələrin uzunluğuna aid olunması amili də bir qədər aydınlaşır). Cəlil bəy Bağdadbəyov qeyd edir ki, adamlar pul yığıb musiqiçilərdən ibarət dəstə tutur, meyvə, şirni və şam alıb xonçalar bağlayır, məhəllələrdə böyük şadyanalıq şəraitində çilə məclisləri qururdular; özü də bu mərasimin böyük zallarda keçirildiyi göstərilir. Amma mən bura əlavə edim ki, bizim bölgədə bu cür məclislərdən başqa, kəndin cavanları açıq havada – yalda, təpədə, dağların başında yığışıb tonqallar qalayıb, tonqal ətrafında deyə-gülə gecəni səhərəcən yatmazdılar, bununla da çilə çıxartmış olardılar.

Bəs niyə "çilə çıxartmaq" "gecə yatmamaq" faktına bərabər tutulur? Qış gecələrinin uzunluğu dünyanın gecənin qaranlıq donundakı qara ağırlığına tutulması – çilləyə düşməsi kimi anlaşılıb. Bəs, "çillə"ni – gecəni necə qovub-çıxardarlar? Gecə

özü ilə bioloji tələbat olaraq insanda yuxulamaq-yatmaq psixologiyası doğurur. Demək, gecə-yuxuu deməkdir, yuxu isə hərəkətsizlik, müvəqqəti ölmək-başqa sözlə, çilləyə tutulmaq deməkdir. Gecə həm də zülmət, qaranlıq deməkdir, zülmət isə şər qüvvələrin aktivləşməsi, insanları çilləyə salacaq dövrün-anın hökm sürməsi deməkdir. Bax insanlar ona görə də qışdakı dondurucu şaxta, sazaqla bahəm gecələrin (qaranlığın) uzanmasını da çillə-ağırlıq kimi düşünmüşlər. Bu səbəbdən də qışın zaman kəsiklərini – 40 günü, 20 günü və bir ayı – boz ayı "çillə"lərə bölərək, böyük çillə, kiçik çillə və çərşənbə çillələrindən ibarət boz ay kimi adlandırmışlar. Bu çillələrdən qurtuluş yolunu isə Novruzqabağı olan boz ayın günlərində – xüsusən də, həftənin ən ağır günü (çilləli günü) olan çərşənbələrdə –çilə çıxartmaqda – daha doğrusu, çillənin ağırlığını öz içlərindən və (təbiətin başı üstünü qaranlıq gecə donunda kəsdirən uzun gecələri) dünyadan qovub çıxarmaqda görmüşlər. Elə bunu qərara alaraq bu inamla da ilaxır çərşənbələrdə yuxarıda göstərilən ayinləri icra etmişlər. Bəs bu ayinlər özlüklərində nələri işarələyir?

Çərşənbə gecələrində yatmamaqla gecənin-qaranlığın yuxugətirici xassəsinə qarşı mübarizə aparan insanlar özlərindən "yuxu" adlı çilləni qovub uzaqlaşdırmaq məqsədi güdmüşlər, çünki yuxulamaq, yatmaq özü heysizlik-hərəkətsizlik gətirməklə adamı ağırlığa-çilləyə basır. Demək, "çilə çıxarmaq" ifadəsi birbaşa insanın özündən-ruhundan və canından çiləni-yuxunu qovub çıxarması deməkdir. İkincisi, otaq şəraitində gecə yatmayıb şənlik keçirənlər – çilə çıxardanlar xonçadakı şamı yandırmaqla şam vasitəsilə gecənin qaranlıq adlı çiləsini qovub çıxartmaq niyyəti güdmüşlər. Açıq havada – yalda, təpədə, ya dağın döşündə yığışıb böyük tonqal qalayan çilə çıxardanlar isə bu böyük tonqalın istisi və işığı ilə rəmzi olaraq həm qışın soyuğuna (şaxtalı çilləsinə) və həm də uzun gecənin qaranlığına (zülmət adlı ağırlıq daşıyan çilləsinə) qarşı meydan oxumuşlar. Bununla da zənn etmişlər ki, yandırılmaq tonqalların gur işığı gecənin qaranlıq bağrını sökəcək, dünyanı sükunətə salan uzun qış gecələrinin ağırlığı (çilləsi) dəf olunacaqdır. İndi bir daha

aydınlaşır ki, çilə çıxardanlar gecəni yatmamaqla həm ağırlıq gətirən qara qüvvələrə yuxu sindromunu sındırmaqla-yatmağa qalib gəlməklə, həm də qaranlığı gündüzə çevirə biləcək günəşin simvolu olan odu-alovu (tonqalı) qorumaqla – yaşatmaqla "çilə"lərdən xilas olmağı düşünmüşlər. Bəli, qış gecələri uzun olur, bu gecələrin uzunluğu hardasa təbiətin özünün çilləyə düşməsinə – dünyanın zülmətdə züllət çəkməsinə işarədir; bu mənada qış gecələrinin özü elə çilənin özü deməkdir. Deməli, qışın çillələri həm dondurucu şaxtanı, həm də uzun qış gecələrinin ölü sükutunu-qaranlıq gecəni təmsil edirlər.

İlaxır çərşənbələr Novruzqabağı çillələrdir. Bu çillələrdən çıxmağın yolunu isə "elinən gələn vay toy-bayramdır" – deyib xalqımız bir yerdə toy-bayram əhvalı-ruhiyyəsində qarşılamış, yığılıb elliklə şadlıq-sevinc içərisində bu dərdi-bəlanı – təbiətin çillələrinin ağırlıqlarını öz üstlərindən aşırmış, ağ günlərin unikal rəmzi olan Novruz bayramına qovuşmuşlar.

C.Bağdadbəyov xatirə qeydlərində göstərir ki, çilə çıxarmaq məclislərindəki xonçanın başında "xan" dayanıb əli çubuqlu "fərraşlara" əmr etməkdə idi. Məclisi öz rəqsləri ilə açan əli çubuqlu fərraşlara "xan"ın verdiyi əmrlər – "cəzalar" öz yüngüllüyü ilə seçilirdi. Belə yüngül cəzalara misal olaraq, məclisə gecikən gəncin iki dəfə oynamağa məcbur edilməsi, yaxud mahnı oxumağa təhrik edilməsi, əgər səsi yoxdursa, tanıyıb-bildiyi oxuya bilən bir yoldaşını məclisdəkilərə nişan verməsi və s. göstərilir.

Mətndə nələrə eyham vurulur? Novruz xonçası, yaxud elə çilə gecəsi hazırlanan xonça və xonçanın başında dayanıb əmr verən "Xan" nəyi işarələyir?

Xonçaya yığılmış mer-meyvə, şirniyyat torpağın barı-bəhəri olmaqla torpağı işarələyir. Xan isə torpağın sahibi olmaqla yerüstü hakimiyyəti təmsil edir. Xanın kəsdiyi cəzalara diqqət kəsilək. Məclisdə gəncin iki dəfə oynamağa cəlb edilməsində, ya mahnı oxumağında nə böyük qəbahət – "cəza" nişanəsi var ki? – soruşa bilərik. Hadisələrə o dövrün prizmasından yanaşsaq, gənclərimizin hansı əxlaqi keyfiyyətlərə malik olduğu ay-

dın olar. Demək, o vaxtlar gənclərimizdə abır-həya gözləmək, böyükdən-kiçikdən ar eləmək-utanmaq kimi ülvi mənəvi dəyərlər var idi. Ona görə toyda-mağarda əl-qol qaldırıb oynamağa da utanıb həya edərdilər, hələ desək, əlini qulağının dibinə qoyub zəngi vurub oxumaqdan da böyük-kiçik qarşısında utanardılar. Az-çox səsi olan olsa da, xəlvətlikdə, ya ən yaxın ürək dostunun, sirdaşının yanında oxuyarmış ki, onun oxumaq məharətini də sirr kimi ancaq özünə yaxın olan bir-iki tay-tuş bilərmiş. Bax bu səbəbdən də gənclərin məclisdə oynamağa, oxumağa təhrik edilməsi "cəza" növü kimi göstərilir. Yoxsa ki, indiki əyyamda toy məclislərində ləbbey deyincə içki vuran gənclərimizi toyun ortasında oynamaqdan az qala dava-dalaş sala-sala çıxardırsan. Yaxud da yalandan dilinin altında zümzümə eləyən, ya da bir-iki ağız hava yamsılayan indiki dırnaqarası müğənnilərin tele-şoular verib, şəbeh-şəbədə çıxartdıqları – mənəvi ab-havanı korlamaqla məşğul olmaları o vaxtlar üçün əxlaqi qaydalar kimi yolverilməz idi. Ona görə də birisindən tanıdığı-bildiyi səsi olan adamı məclisləkilərə təqdim etmək tələbi də ağır iş idi, çünki bu, dostunun, yoldaşının oxumaq bacarığını gizlətdiyi təqdirdə bunu camaata açıb faş eləmək hardasa dostu-yoldaşı "satmaq" – ələ vermək demək idi. Axı istər-istəməz çillə mərasimində oxumaq bacarığını gizlədən həmin adamı tanısalar, onu oxumağa məcbur edəcəkdilər. Birdən-birə də el içində zəngulə vurub oxumaq isə o dövrün gənci üçün ayıb sayılırdı. Amma bir məsələ də var ki, istər ilaxır çərşənbələrdə – çillə mərasimlərində, istərsə də Novruz bayramlarında istisna hal olaraq müəyyən mənada "tabuları pozmaq" normal hal sayılırdı, eləcə də oxumaq, çalmaq və s. qabiliyyətlərini gizlədən utancaq gənclərimizin bu mərasimlərdə üzə çıxıb çalıb-oxumaları da "bağışlanılan" – qəbuledilən hal idi. Çünki bu bayramların spesifik xüsusiyyətlərindən biri də bu cür "yasaqları" vurub-dağıtmaq idi. Necə ki, adi günlərdə qapı pusmaq ayıb sayıldığı halda, çərşənbədə, Novruzda qulaq falına çıxmaq niyyəti ilə qapı pusmaq adəti qəbul edilən – başa düşüləndir, bu cür də ilaxır çillə şənliklərinin bir müsbət cəhəti də elə gənclərimizdəki

mövcud gizli qalan istedadları üzə çıxarıb cəmiyyətə təqdim etmək – tanıtmaq məsələsidir. Buna görə də çillə mərasimlərində çalıb-oxumağı camaatdan gizlədən adamın dostu tərəfindən mərasim iştirakçılarına "satılması"nda – tanıdılmasında da qınaq yeri yoxdur. Bu cür "ələvermə" də mərasimin tələbidir, adətənənənin doğurduğu bir xoş əhvaldır ki, əslində ritualdır bununla həm də istedadların tapılıb üzə çıxarılması prinsipi o dövrün qanunauyğun forması kimi həyata keçirilmiş olur. Bu, əslində bu bayramların özəl cəhətlərindən sayılan hallardır.

Çilə çıxartmaq gecələrində 50-60 yaşlı kişilərin də iştirak etdiklərini söyləyən C.Bağdadbəyov daha sonra bildirir ki, onlar qədim xalq rəqslərindən bir neçə nümunə göstərib, bir-iki saatdan sonra gedərmişlər ki, qocaların tez getmələrinin məqsədi də o imiş ki, gənclərin onların yanında utanıb-qısılıb, sərbəst hərəkət etmələrinə mane olmasınlar.

Demək, bayramın – çilə gecəsinin utanmaq və s. tabuları həmin müddətdə aradan götürməsinə baxmayaraq, gənclərimiz yenə də böyüklərdən utanar, istədikləri kimi rəqs edə bilməzmişlər. Bu fikirlər o dövrkü gənclərimizin saf, məsum, ideal, mənəvi-əxlaqi keyfiyyətlərindən xəbər verməkdədir.

Bəs rəqs etməyə, özü də gənclərimizin sərbəst şəkildə rəqs etmələrinə şəraitin yaradılmasına nə hacət var idi? Rəqs etmək nəyi simvolizə edir? Bu suala cavab verməmişdən öncə Cəlil bəyin bundan sonrakı yazdıqlarını təkrarən olduğu kimi diqqət önünə gətirək: "Məzkur gecələr (zikr olunan gecələr-yəni çillə gecələri – Ş.A.) sabaha kimi davam edərdi. Axır çərşənbə gecəsi isə daha təntənəli olub, sübh açıldıqda məclisdə olanlar musiqi çaldığı halda bulaq başına gəlib, rəqs edirdilər. Bulaq başında bir qədər rəqs və oxumaqdan sonra üzlərini yuyub, öz işlərinə gedirdilər. Lakin çox təəssüflə çillələrin ömrü az olduğunu qeyd edərək, gələn çillələri arzu edirdilər. Çillə gecələri rəqs etmək bilməyənlər də heç olmasa bu tərəf-o tərəfə hərəkət etməli idi" [76, s. 77].

Göründüyü kimi, çillə çıxarmaq mərasimində rəqs etməyə xüsusi əhəmiyyət verilmiş, hətta çillə gecələrində utanıb

rəqs etməyənlər də, rəqs bacarığı olmayanlar da zəruri olaraq o tərəf-bu tərəfə hərəkətlər etməklə rəqsi icra edərmişlər. Bəs rəqsin vacibliyi – çillə çıxartmaqla hansı simvolik bağlılığı əsaslandırır? Yuxarıda göstərmişdik ki, qışın dondurucu şaxtası hərəkət etməyi məhdudlaşdırmaqla çiləni təmsil edir. Eyni zamanda qış gecələrinin uzun olması da sutka ərzində gündüzə nisbətən qaranlığın daha çox çəkməsini göstərir. Qaranlıq – gecə isə şər qüvvələrin aktivliyinə təminat verir, nəticədə təbiətin özündə bir qaramat-ağırlıq (çilləyədüşmə) prosesi baş verir. Demək, qış fəslinin özü soyuğun-sazağın çilləsi ilə yanaşı gecənin-qaranlığın da ağır çilləsinə tutulub. Eyni zamanda bu qış gecəsinin ağır qaramatı (çilləsi) insana da sirayət edib. Gecə yuxu donunda insanların ruhuna girib, onları yatızdırmaqla müvəqqəti ölümə-fəaliyyətsizliyə, hərəkətsizliyə düçar edir – beləliklə, insan yuxu adlı sükunət çilləsinə düşür. İnsanı bütün günü – uzun gecəni yuxunun ağırlığı (çilləsi) basır, məhv etmək istəyir. Demək, çilləyə düşmək donmaq-hərəkətdən məhrum olmaqdır, həm də yatmaq-həyat fəaliyyətindən, gün işığından, görmək fürsətindən məhrum olmaq, bir sözlə, hərəkətsizlik deməkdir. Bu cəhətdən, çilləyə düşmək bəndi-basaratı bağlanmaqdır, hərəkətdən qalmaq deməkdir. Məhz bu hərəkətsizlik, fəaliyyətsizlik çilləsindən xilas olmaq üçün çillə gecələrində oynaq hərəkətlərlə müşayiət olunan rəqslərə xüsusi üstünlük verilmiş, bununla da ölü sükunətə – çilləyə qarşı fəal mübarizə aparılmış, hətta yuxarıdakı mətndə də göstərildiyi kimi "rəqs etmək bacarmayanlar isə çillə gecələrində heç olmasa o tərəf-bu tərəfə gediş etməklə" bir növ rəqs ayinini icra etmişlər. Bax bu səbəbdən də çillə gecələrində edilən rəsqlər ağırlıq-süstlük gətirən çilləyə qarşı hərbə-zorba nümayiş etdirməyin təcəssümü kimi dəyərləndirilməli – simvolizə edilməlidir.

Mətndə axır çərşənbə gecəsinin (axırıncı çilləlsi gecənin) daha təntənəli olması xatırladılar ki, bu da təsadüfi deyil. Eyni zamanda axır çərşənbənin səhər üzü çilə çıxardanların musiqi və rəqslə, oxumaqla bulaq üstünə gəlib əl-üzlərini yuyub, şən-

lik içində öz işlərinə yollanmalarından da bəhs olunur ki, bunların da hər birinin özünəxas simvolikası vardır.

İlaxır çərşənbənin daha təntənəli keçirilməsi o deməkdir ki, boz aydakı bütün çilləəri-ağırlıqları insanlar uğurla dəf edərək arxada qoymuş, yeni ilə – Novruz bayramına arınmış-durulmuş halda, xoş ovqat üstündə musiqi ilə çal-çağırla daxil olmaq şansı qazanmışlar. İnsanların göstərilən mətndə çillələrin ömrünün azlığına təəssüflənmələri isə onu işarələyir ki, qışın bütün çillələrini biz çox asanlıqla – heç bilmədik bu uzun vaxt hardan gəldi-getdi deyərək – dəf etdik. Yəni çillələr nə qədər ağır keçsə də, biz insanların qarşısında çox acizdir. "Gələn çillələri arzulamaq" isə o deməkdir ki, həyat mübarizə meydanıdır, ömür mübarizələrdən şərəflə keçəndə həyat daha mənalı olur, bütün çillələri – çətinlikləri isə həmişə gülərüzlə və mətinliklə qarşılamağa və yola verməyə hazırıq. Bu, insanların yaşamaq uğrunda mübarizə aparmaq devizidir. Bu, kainatdakı təbiət hadisələrinin qapalı-dövrü olaraq təkrarlanan olmasını anlamaq müdrikliyidir. Bu, həyatın mübarizələrdən, çətinliklərdən ibarət olduğunu, ömrün mənasının isə bu sınaqlardan müvəffəqiyyətlə keçməsində ifadə olunduğunu dərk etmək həqiqətidir.

Çilə çıxarılarkən gecəni yatmamaq gündüzlü sabahlara dikilən ümid dolu gözləri, yandırılan tonqallar günəşin bəlgəsi olaraq odu-işığı təmsil edirlər. Dan üzü bulaq başına gəlib zəmzəm suyu içmək də aydınlığa işarədir, çünki su aydınlıqdır, – deyiblər.

Novruzqabağı keçirilən ilaxır çərşənbələr qışın sonuncu çillələrini təmsil edirlər. Bu çərşənbələrdə insanlar çilə çıxarmaqla özlərini və təbiəti, kainatı çilədən (ağırlıqlardan) çıxarıb təmizliyə-yüngüllüyə qovuşurlar. Boz aydakı dörd həftənin hər birindəki həftənin ən ağır günü sayılan çərşənbə gününün ağırlığını (çiləsini) töküb yüngülləşməklə insanlar çilədən çıxırlar, müqəddəs Novruza müqəddəs halda – pak, təmiz ruhla, sağlam canla qədəm qoyurlar. Od, torpaq, su və yel çərşənbələri yeni həyatın dörd vacib ünsürünü şərtləndirir. Çilə çıxarılarkən yandırılan şam (qalanan tonqal) odu, sinilərə qoyulan xonçalar barın-bərəkətin simvolu olaraq torpağı, bulaq başına gəlib yuyun-

maq, zəm-zəm suyu içmək adəti suyu, musiqi və çal-çağır sədaları altında oynamaq - deyib-gülüb, şənlənmək, rəqs eləmək isə havalanıb-qanad açmağı, yel kimi, hava kimi yüngülləşməyi, ruhən saflaşmağı bildirməklə təmiz ab-havanı, yeli rəmziləşdirirlər. Çünki musiqi ruhun qidasıdır, musiqidən duyğulanmaqla rəsq etmək, şənlənmək isə insanın mənəvi aləminin ağırlıqlardan qurtulub yüngülləşməsi, ürəyinin sevincindən atlanması-fərəhlənməsi, könül quşunun nəşələnib pərvaz etməsi, fikrinin-zeninin səmavi əngillərdə dolaşması – yəni ülvi arzu və məqsədlərlə süslənmişdir.

Beləliklə, daxilən-ruhun saflaşan bəşər övladı "yer adamı" olmaqdan çıxıb yellərin-küləklərin qanadında "göylər səltənətində" cövlan edir və insan mənən yüngülləşəndə yeldən qanad taxmış kimi olur.

Bir sözlə, dörd həyat ünsürü simvolik şəkildə bir-birinə birləşib-qovuşmaqla yeni həyatın – yeni ilin başlanğıcı olan Novruz bayramının gəlişinə əsaslı təminat yaradır.

Novruz bayramının yaradılış simvolikasında buta mifologeminin semantikası **.**El arasında yazın gəlişinə "qanın qaynayan vaxtı" ifadəsini havayı demirlər. Təbiət təzədən qış sükutundan oyanıb cana gəlməklə bərabər öz enerjisini təbiətin bir parçası olan insanın da qanına-ruhuna yeridir. İnsanda fiziki baxımdan da bir qaynama hissi baş qaldırır, ehtiras coşur, ruhunda – mənəvi dünyasında da bir təzəlik ab-havası yaranır. Beləliklə, mənəvi və cismani-fiziki baxımdan bütöv olaraq insanda dirçəlmə, yenilənmə əhval-ruhiyyəsi özünü göstərir. Bu, təbiətdə tumurcuqlanma, çiçəkaçma, nəhayətdə barvermə funksiyası ilə reallaşdığı kimi, insan dünyasında da butaalma, adaxlanma və toy mərhələlərindən keçməklə gələcəkdə nəsil artımı – övlad dünyaya gətirməklə nəticələnir. Beləliklə, təbiətin ilk butası tumurcuqlama, ləçəkləmə – çiçəkləmədirsə, insanın da butası məhz təbiətin bu ünsürlərini əks etdirən buta naxışlarında ilkin rəmzlərini tapır. Ona görə də buta mifologemi ilə yaz fəsli, həmçinin yazın gəlişinin sosioloji ifadəsi olan Novruz

(habelə Novruzun tərkib hissəsi olan ilaxır çərşənbəsi) bayramı arasında sırf bağlılığın mövcudluğu təbiidir.

Görkəmli mifoloq Mirəli Seyidov məhz bu məsələ ilə bağlı yazır: "Doğrudan da, zaman keçdikcə su – yaşıllıq ilahəsi olan Öləng toyla, ailə qurmaqla əlaqədar xatırlanmışdır. Bu da təbii bir haldır. Axı yaşıllıqla, gəncliklə ailə qurmaq arasında təbii yaxınlıq vardır. Yaşıllıq təbiətin təzəlik çağıdır. Gənclik də insanın təzə-tər dövrüdür. Yaşıllıqla əlaqədar olaraq meyvə (toxum) əmələ gəlir. Bu isə artımdır. Gəncliyin toy mərasimi də gələcək övladların doğulması üçün zəmin yaradır. Övlad da artımdır. Məhz buna görə də yaşıllıq ilahəsi Öləng sonralar gənclik, ailə qurmaq ilahəsinə çevrilmişdir. Öləng toyla-gənc-liklə əlaqədardır. Bu cəhət Xızır//Xıdır-İlyasın mifik təbiətini xatırladır və bir daha sübut edir ki, Öləng sonralar Xızır-İlyasla çarpazlaşmışdır. Ancaq biz bununla demək istəmirik ki, Xızır-İlyasın bütün mifik səciyyələri onlara Öləngdən keçmişdir. Xeyr, çarpazlaşmadan əvvəl hərə öz növbəsində eyni mifik anlayışı bu və ya digər dərəcədə təmsil etmişdir" [205, s. 70].

Göründüyü kimi, burada yaşıllıq ilahəsi Öləngin həm də ailə qurmaq ilahəsi olmasının təbiiliyi əsaslandırılır. Deməli, bu minvalla yanaşdıqda yaşıllığın özlüyündə həm də bahar fəslini – Bahar bayramını, Novruzu təcəssüm etdirdiyi aydın məsələdir. Belə olduğu təqdirdə isə Novruz bayramı ilə buta motivinin bir məcraya sığdığı, onların bir-biriləri ilə qırılmaz üzvi bağlılığı qanunauyğun təbiiliklə qarşılanmalıdır. Bunu söyləyəcəyimiz misallar əsasında sübuta yetirəcəyik. Novruz xonçasını təşkil edən atributları, adətləri, Novruz şirniyyatını nəzərdən keçirəndə buradakı buta elementlərinin özünə geniş yer alması aydınlığı ilə üzə çıxır.

Novruz bayramı ərəfəsində nişanlı qıza gətirilən bayram şirniyyatından (məsələn, şəkərburadan, ya şokoladdan və s.) bi-rini bir subay qız, ya subay oğlan götürüb bayram gecəsi yarısı-nı yesə, yarısını isə niyyət tutub yastığının altına qoyub yatsa, gecə yuxusunda gələcək qismətini (butasını) görəcəkdir (Bu inamı mənə 1974-ci ildə Saatlı rayonu, Azadkənd kəndində

anadan olmuş, orta təhsilli Albalıyeva (Hacıyeva) Aləmzər Ataman qızı danışdı). Deməli, bu inamın nümunəsində Novruz bayramı ilə yuxuda butaalma mifinin real dünyamızda bu gün də yaşadığı göz önündədir. Burada Novruz bayramında nişanlı qızgilə gedilməsi ilk növbədə açıqdan-açığa xalq adət-ənənəsində bayramla ailəqurma mərasimi arasında genetik bağlılığı göstərir. O ki qaldı qız evinə gətirilən nişan şirniyyatından birinin, məsələn, şəkərburanın yarısının yeyilib, yarısının da yastıq altına qoyularaq, niyyət tutulub yatmaqla yuxuda gələcək nişanlını – sevgilini görmək inancına, bu niyyət isə ancaq bu müqəddəs bayram gecəsində icra oluna bilər. Adi günlərdə gətirilən elçilik, ya nişan, ya toy şirniyyatından yox, məhz ilaxır çərşənbəsi, ya Novruz bayramı vaxtı gətirilən xonçadakı şirniyyatdan bu məqsədlə istifadə etmək olar. Bu, həm də birbaşa onu işarələyir ki, bizim nağıl və dastanlarımızda mifik donda oxuyub-eşitdiyimiz butaverilmə motivinin real həyatdakı təzahürünü məhz bu bayram vaxtlarında görə bilərik. Bu da Novruz bayramı və butaalmanın bir-biri ilə sıx bağlığının əyani təsdiqidir.

Bir məqamın da üstündən keçmək olmaz. Novruz şirniyyatlarından olan şəkərbura (həmçinin paxlava) formaca aypara şəklindədir və üstündə də naxışlar olur. Aypara formasının özü həm də ürək şəklini – ciyərparəni (ürəyin, ciyərin yarısını) işarələyir. Ciyərparə şəkli isə hər kəsin ciyərparəsini, sevgilisini simvolizə edir, üstəgəl bu aypara – ciyərpara şəkilli şəkərburanın üstündəki naxışların olması da mahiyyətcə butanın birbaşa özünü (buta naxışını) işarələyir. Yenə üstəgəl, şəkərburanın tərkibinin şirin-şəkər olması, dadının, tamının ləzizliyi, şirinliyi də eşqin, sevginin şirinliyini ifadə edir. “Mənə derlər yardan keç, yar şirindi, keçilməz” bayatısında vurğulandığı kimi, yarın, sevgilinin (butanın) şirinliyi fiziki olaraq dadbilmə vasitəsilə şəkərburanın şirin-şəkər dadında özünü göstərir.

Eləcə də paxlavanın bal şərbətilə, yaxud yağla, şəkər tozu ilə hazırlanması da beləcə mənaya – məntiqə söykənməklə bir Novruz şirniyyatı kimi paxlavanın da buta rəmzi olduğunu göstərir. Eyni zamanda, paxlavanın xüsusi formada olması, qoz lə-

pəsindən olan köbəsi – naxışı da bir tərəfdən onun şirinliyinə xüsusi ləzzət əlavə olunmasını işarələyirsə, həm də digər tərəfdən də bu naxış köbəsinin özünün də buta naxış-ornamentinin bir təzahürü olmasını reallaşdırır. Bu məntiqdən çıxış edəndə bir daha Novruz şirniyyatlarının xüsusi zövq ilə bəzədilməsi amili ona xidmət edir ki, bu bəzək-naxışlar özlüyündə həm də buta naxışlarını simvolizə edir ki, bu fakt özü də Novruz və buta amilinin qovuşuq vəhdətdə olduğundan xəbər verir. "Yurdumuza yaz gəlir, qoy barışsın küsənlər, taleh sizə yar olsun, sevilənlər-sevənlər" mahnısının bu sözləri də görünür təhtəlşüurdakı bu ideyanın mahnının sözlərindəki təzahürüdür. Yəni yazın gəlişi – Novruz küsülülərin barışığı, sevgililərə taleyin yar olması bayramı kimi anılır və tərənnüm olunur.

Novruz bayramında hər qız özü üçün bir yumurta aparıb təmiz axar suyun (bulağın) başına qoyarmış, əgər səhər tezdən gəlib görürmüşsə ki, yumurtanın üzərinə otdan, şehdən, ya nədənsə qırmızı xallar düşərmişsə, onda o qızın niyyəti yerinə yetərmiş, nişanlanarmış, gəlin köçərmiş. Yox, əgər Allah eləməmiş, yumurtanın üstünə qara xal düşürmüşsə, onda o yumurta sahibinin niyyəti həyata keçməzmiş, bədbəxtliklə üzləşərmiş. Bu inancı mənə Kəlbəcər rayonunun Zülfüqarlı inzibati-ərazi dairəsinin Qaragüney kəndindən olan, 1982-ci il təvəllüdlü, orta təhsilli Aslanova Rəqsanə Hüseyn qızı söylədi. Bu inanc nümunəsində də Novruz bayramında icra edilən adətlə qızın nişanlanacağı, ərə gedəcəyi (butasını tapacağı, butasına qovuşacağı) faktı aşkar görünür. Deməli, mifoloji butaalma motivinin gerçəklikdə reallaşacağı an, zaman məhz müqəddəs Novruz bayramı ənənəsində sınanılır və baş tutur.

Novruzun atributlarından olan səməninin belinə qırmızı kəmər bağlanması və onun incəbel gəlinə təşbeh edilməsi də toy mərasimi ilə – sevgili ilə qoşa müqayisəsini göstərən bir əlamətdir. Bir sözlə, şəkərburanın aypara forması və naxışlı olması, paxlavanın rombşəkilli və ortası naxışlı olması buta ornamentləri ilə uyğunluq yaratdığı kimi, Novruz şirniyyatları isə yenə də dadına, tamına görə şirinliyin – məhəbbətin şirinliyinin ifadəsidir.

Eləcə də yuxuda butaalma mifinin müasir dünyamızda birbaşa, əyani ifadəsi də ilaxır çərşənbəsi, ya Novruz gecəsində reallaşır. Belə ki, duzlu kökə yeyib, niyyət edib yatsan yuxunda gələcək sevgilini (butanı) görərsən. Qeyd edim ki, istisna hallarda əməli-saleh adamlara bu mübarək gecələrdə hatifdən (qeybdən) gələn səs sahibi tərəfindən gələcək nişanlısının – butasının kim olması barədə mesaj da verilə bilir. Və bu kimi hallar birbaşa Novruz (eləcə də Novruzun tərkib hissəsi olan ilaxır çərşənbəsi) bayramı ilə butaalma mifi arasında çox sıx əlaqənin olmasından, bir-biri ilə bağlılığından xəbər verir. Ən başlıcası isə unutmaq olmaz ki, buta təsvirlərinin – naxışlarının özü birbaşa Novruzun gəlişi olan yaz fəsli ilə birbaşa bağlıdır. M.Seyidovun yazdığı kimi, "Butanın "qönçə", "şüvül", "şaxələnmə" mənaları onu istər-istəməz ağac, bitki mifi ilə bağlayır" [205, s. 130]. Yəni bu, həm də o deməkdir ki, buta yaşıllığın simvoludur. Deməli, yazın gəlişi – Novruz birbaşa yaşıllıqla bağlıdır. Buta naxışları da ağacın yarpağı, təzə açılan güllərin ləçəkləri, habelə gülçiçək təsvirləri ilə ifadəsini – rəsmini tapır.

Bütün bunlar Novruz simvolikasındakı buta elementinin funksional mahiyyəti baxımından məhəbbət dastanlarında qorunub qalmış butavermə ilə bağlı olduğunu göstərir. M.Təhmasib bu barədə yazır: "Məhəbbət dastanlarımızın demək olar ki, hamısının, "Kitabi-Dədə Qorqud" və "Koroğlu" kimi qəhrəmanlıq dastanlarımızın da bir sıra boy və qollarının əsas məzmunu, yəni süjeti qəhrəmanın öz butasına çatmaq uğrunda apardığı mübarizənin təsvirindən ibarətdir" [215, s. 65].

M.Cəfərli də buta haqqında yazır: "Buta İlahidən gəlmə taledir. Bu baxımdan, Allah dünyanın yaradıcısı kimi, öz bəndəsinə seçim edir və onu öz missiyasının yolçusuna çevirir" [83, s. 123-124].

Beləliklə, buta bütün hallarda ilahi qisməti bildirir. Bu cəhətdən:

Novruzda kol dibindən boylanan novruzgülü – utancaq bənövşə özü bakirə qız timsallı buta deyilmi?

Bu məqamda novruzgülü elə butanın özü deyilmi?

Bu mənada Novruzda – yazda açan güllər obrazlı olaraq bir sevgili buta simvolunu əks etdirmirmi?

Bağrıyanıq al-qırmızı lalələr sevgi hicrətindən alışıb sinəsi qaprara yanan fədakar aşiq obrazını (butanı) ifadə etmirmi? Yaxud ətrindən-rayihəsindən bihuş olduğumuz sonsuz sayda buta naxışlarını özündə birləşdirən qızılgül yarın (butanın) gül ətirli nəfəsini xarakterizə etmirmi?

Yar qoynu cənnət bağçasını andıran ətirli, səfalı məkana bənzədilmirmi, yar nəfəsi cənnətin bihuşedici havası ilə müqayisə olunmurmu və təbii qızılgül ətrinin məstedici qoxusu bunu əks etdirmirmi?

Yaxud adına havayı yerəmi "qızıl" epiteti artırılıb qızılgül deyilir ona?

Yəni qızıl gül, güllərin qızılı, əvəzolunmazı! Yar, sevgili (buta) də insana əvəzolunmaz gül – qızıl gül (qızılgül) deyilmi, bəs nədir?!.

Əbəs yerəmi xalqımız qızılgülü bu qədər öyüb vəsf edir, vəsfü-sənalar söyləyir:

Qızılgül oyum-oyum,
Oyum qoynuma qoyum.
Yağış yağar, yer doymaz,
Mən səndən necə doyum?

Necə də ilahi bir hikmət işığında, samit və sait səslərin növbəli şəkildə bir-birilərini izləməsi və rəvan, axıcıl təb üslubunda deyilmişdir. Misra-misra təhlilə keçək.

Qızılgül oyum-oyum – yəni qızılgülün təbii düzümü – quruluşu nəzərdə tutulub, "oyum-oyum" – buta-buta, naxış-naxış, ləçək-ləçək, çiçək-çiçək...

Oyum qoynuma qoyum – görürsənmi, "dərim" əvəzinə "oyum" ifadəsi işlənib ki, bunun özəl mənası var; yəni ləçək-ləçək (buta-buta) olan qızılgülü əl ilə oyma-oyma oyub qoyuna yığmaq, qızılgülün ləçəklərini – buta rəmzini qoyuna qoymaq – ürəyə sıxıb əzizləmək (sevgili kimi).

Yağış yağar, yer doymaz – yağışdan ötrü yer (torpaq) eşq-hicran odunda yanıb-qovrulan aşiq obrazıdır. Yer yağışdan doymadığı kimi, aşiq də məşuqəsindən doymaz.

Mən səndən necə doyum? – yəni yağış – yer (torpaq) qarşıdurması sevgililər nisbəti kimi götürülmüş və "mən səndən – sevgilimdən (butamdan – burada qızılgüldən, buta-buta, ləçək-ləçək olan qızıl güldən) necə doyum", – deyə ritorik sual qoyulur.

Bir sözlə, burada yağış (su) kişi, yer (torpaq) isə qadın (ana) timsalında əks cinsliyi – cütlüyü təmsil edir. Qərənfil gülü kimi qızılgül gülü də təbiiliklə butalı ləçəklərdən xəlq olunub, özlüyündə buta rəmzini səciyyələndirir. Ona görə də qızılgülə qızıl təşbehi – epiteti artırılmaqla qızıl gül – güllərin (butaların) qızılı adlandırılıb. Buta isə əslində gülü simvolizə edir, gülün təravətliliyi, zərifliyi, saflığı aşiq-məşuq obrazına bərabər tutulur və bu baxımdan da qızlarımıza qoyulan Buta adının əvvəlinə bəzən gül epitetinin də artırılması – Gülbuta adlanması da təbii səslənir. Hətta Buta-Gülbuta-Güləbətin variantları da mövcuddur ki, bu zaman güləbətinin də funksiyasının butaya transformasiya olunduğu məqamlar üzə çıxır. Güləbətin – gülbuta-buta paralellərinin aparılması başqa bir yazının mövzusu olduğundan, hələlik bu barədə danışmıram.

Qızılgül, ümumiyyətlə güllər, çiçəklər yaz fəslində, Novruzda torpaqdan boy göstərib cücərdiyindən, çiçək açdığından, buta rəmzi olan güllərin Novruzla bağlılığının olması da təbiət qanunauyğunluğu ilə bir sıraya düşür. Bu mənada Novruz bayramı və buta mövzusunun vəhdətdə götürülməsi, öyrənilməsi də təbii-normal haldır.

Eyni zamanda Novruz fallarının, inanclarının, qulaq falına çıxmaq üçün qapı pusulmasının və s.-nin mayasında – cövhərində xoş niyyətlərin tutulması amili dayanır və etiraf edək ki, bu niyyətlərin demək olar ki, hamısı gənc qızların, oğlanların niyyəti kimi öz sevgililərini (butalarını) tapması – araması, qovuşması məsələsinə bağlanır. Başqa cür desək, Novruz adət-ənənəsi, mərasimləri, falları içərisində gənclərin öz gələcək sevgililəri – butaları haqqında əvvəlcədən hər hansı bir informasiya almaq şansları, cəhdləri bir silsilə, bir sistem təşkil edir ki, bu fakt özü Novruz və buta mifinin gerçəkləşməsi arasında sıx, qırılmaz rabitənin olmasını şərtləndirir. Əgər nağıl, dastan-

larımızda, yuxuda mifik donda butaalma, butavermə amilini eşitmişiksə, bu butaalma məsələsi özünün mifdən gerçəkliyə çevrilmə inikasını məhz Novruzda (çərşənbədə) tapır. Qulaq falından eşidəcəyi sözün məzmununa uyğun olaraq, yaxud yuxuda eşidəcəyi, görəcəyi teoinformativ səs-görüntü birbaşa buta ilə bağlıdır və nağılın, dastanın, yuxunun fonunda eşitdiyimiz butanın həyatda gerçəkliyə çevrilməsi məqamı məhz bu müqəddəs bayramda gerçəkləşir ki, elə Novruzun, çərşənbənin bir ilahi möcüzəsi də – açıq görüntüsü də bundadır. Bu cəhətdən, Novruzda insan ekstrakt halına gələ bilir, istər açıqdan-açığa ayıq vaxtı niyyət tutub eşitdiyi söz vasitəsilə, istərsə də yuxulu vaxtı yuxuda eşitdiyi səs, gördüyü yuxu hesabına teoinformativ xarakterli məlumatla öz butasının kimliyi haqda, ya butasına qovuşacağı barədə bilgi – xəbər tutur.

Beləliklə, Novruzda qan qaynayır, insan cismani-fiziki hal olaraq sevib-sevilmək həvəsinə düşür və bu zaman buta (sevgili) sorağına düşür. Deməli, Xızır peyğəmbər yazın istiliyini gətirən müqəddəs, mifik obraz olmaqla, həm də bu istiliyi sevgi odu – sevgi, eşq atəşi formasında gənclərin ruhuna da yeritməklə onlara buta verir. Bu, o məqama – o zaman kəsiyinə təsadüf edir ki, həmin vaxt təbiətin gecə-gündüzünün tən ortadan bərabərləşdiyi və insanların Novruz bayramı şəklində təntənə ilə keçirdikləri müqəddəs bayrama gəlib düşür. Bu məqamda istilik – yazın nəfəsi, Novruz bayramı və butaalma mərhələləri bir ortaq məxrəcdə birləşdiklərindən, təbiətin özü kimi saflaşa bilən, ekstrakt halına düşən bilən gənclərə də müqəddəs kimsənələr tərəfindən, Xızır, ya Həzrəti Əli vasitəsilə buta verilir. Deməli, buta elə bir müqəddəs vergidi ki, o müqəddəslik teoinformativ şəkildə ancaq ilin-ayın mübarək vədəsində verilə bilir. O müqəddəs vergi ancaq xilqətən saflaşa bilən kəslərə yuxuda müqəddəs kimsənələr vasitəsilə verilir, o müqəddəs buta insana təmiz, saf aurası olan mühitdə və məkanda verilir. Belə bir saflıq halına isə Novruz kimi müqəddəs bayram ab-havasında gəlib yetişmək mümkün olur ki, məhz reallıqda butaalma məsələsinin də bu vaxtlara düşdüyü bu baxımdan təbiiliklə öz yerini alır.

III FƏSİL

XIDIR NƏBİ BAYRAMI: RİTUAL-MİFOLOJİ STRUKTURU VƏ ETNOKULTUROLOJİ SEMANTİKASI

Novruz bayramından sonra Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikası baxımından ən əhəmiyyət kəsb edən bayram Xıdır Nəbi bayramıdır. Əslində, Novruz və Xıdır Nəbi bayramları xalq təqviminin tərkib hissəsi kimi bir-birindən ayrılmazdır: bu bayramlar xalq təqviminin müxtəlif mərhələlərinə aid olub, etnokulturoloji mahiyyət və konsepsiya baxımından birləşirlər. Onlar bir-birini əvəz etməyən, biri o birinə alternativ olmayan müstəqil bayramlar kimi xalqın zaman haqqında vahid mifik düşüncə sisteminin tərkib hissələridir. Ancaq bütün bunlarla bərabər qeyd olunmalıdır ki, Novruz etnokulturoloji coğrafiyası baxımından Xıdır Nəbiyə nisbətən daha geniş yayılmışdır. Xıdır Nəbi çox qədim tarixə malik bayram olmasına, o cümlədən Azərbaycan mifik düşüncəsinin ən dərin qatları ilə bağlı olmasına baxmayaraq, tarixi Azərbaycanın hər yerində qeyd olunmur. Elə bölgələr var ki, Xıdır Nəbi bayramını ümumiyyətlə bilmir. Məsələn, Şimali Azərbaycanın cənub bölgələrində, aran Şirvanda bu bayram qeyd olunmur və xalq içərisində də heç bir ənənəsinə rast gəlinmir.

G.Yoloğlu yazır ki, "Novruzun böyük coşqu ilə keçirildiyi yerlərdə Xıdır Nəbi ya keçirilməyib, ya da çox zəif qeyd olunub. O yerdə ki Xıdır Nəbi bayramı böyük ruh yüksəkliyi, könül xoşluğu ilə keçirilib, orada Novruza önəm verilməyib" [220, s. 113-114].

Bu fikirdə Novruz bayramı ilə Xıdır Nəbi hətta bir-birinə müəyyən qədər alternativ bayramlar kimi təqdim olunur. Lakin müəllifin etnoqrafik müşahidələrə əsaslanan fikri də həqiqətdir. Təbii ki, Xıdır Nəbi və Novruz eyni (funksiyalı) bayramlar de-

yildir və buna görə də bir-birinə alternativ ola bilməzlər. Əksinə, onlar xalq təqviminin bir-biri ilə bağlı müxtəlif mərhələlərini təşkil edirlər. Xıdır Nəbi təqvim baxımından Novruzdan əvvəl gəlir.

Xıdır Nəbi nəğmələrinin ritual-mifoloji semantikası. Xıdır Nəbi bayramının Novruz qədər geniş yayılmaması, yaxud etnokulturoloji sistemdə (etnik-mədəni məkanda) onun qədər geniş işləkliyə (funksionallığa) malik olmamasını həmin bayramın keçirilməsinin vahid bir zaman kəsiminə təsadüf etməməsi də göstərir. Xalq arasında həm də Xıdır İlyas adı ilə tanınan bu bayramın keçirilmə zamanı haqqında müxtəlifliyi vurğulayan A.Xürrəmqızı yazır: "Xıdır İlyas bayramının təsadüf etdiyi günlər barəsində mənbələrdə fikir müxtəlifliyi mövcuddur... Əhliman Axundov bu bayramın "hər il kiçik çillənin onunda" [48, s. 251], Əzizə Cəfərzadə "kiçik çillənin qurtardığı son üç gündə – yəni 25-28 fevral" arasında keçirildiyini [91, s. 162] qeyd etmişlər. Bəhlul Abdulla isə bayram axşamının kişik çillənin onuncu gününə təsadüf etdiyini göstərmişdir [8, s. 84]. Farslarda isə Xoca Xızr bayramı ilin son cüməsi bayram edilir [291, s. 317]. Bu bayramın bütün hazırlıq işləri qadınlar tərəfindən aparılır. Ümumiyyətlə, ""Xıdır zində" daha çox qadın bayramı hesab edilir" [254, s. 165; 130, s. 147-148].

A.Xürrəmqızının Xıdır Nəbi (Xıdır İlyas) bayramının keçirilmə zamanı ilə bağlı diqqət cəlb etdiyi bu mühüm faktlar bizə aşağıdakı qənaətlərə gəlməyə imkan verir:

a) Bayram müxtəlif günlərə təsadüf etsə də, həmin müxtəlif tarixlər (kiçik çillənin onu, kiçik çillənin qurtardığı son üç gün) on günlük Kiçik Çillənin daxilində variasiya edir. Yəni Xıdır Nəbi bütün hallarda qışın sonu ilə ilin son ayı olan Boz ay arasındakı dövrə aiddir. Xalq təqvimində Boz ay köhnə ilin axırıncı ayı olub, köhnə ildən təzə ilə keçid ayıdır. Yeni məkan-zamanın (təbiətin, kainatın) oyanışını təmin edən dörd ilaxır çərşənbə də bu aydadır. Buradan aydın olur ki, xalq təqviminə görə, Xızır Nəbi bayramı da Novruz kimi qış-yaz əvəz-

lənməsi ritmini inikas edir. Lakin Novruz bayramının təqvimdə dəqiq günlərinin olmasına baxmayaraq, Xıdır Nəbinin belə bir dəqiq tarixi yoxdur. Bu isə öz növbəsində "Bu, niyə belədir? Hansı səbəblərlə bağlıdır?" suallarını doğurur.

Bizcə, bununla bağlı geniş müzakirə açmağa ehtiyac yoxdur. Bunun əsas səbəbi odur ki, Novruz XI əsrdən başlayaraq tarixə Cəlaliyyə təqvimi adı ilə düşmüş rəsmi təqvimə daxil edilmişdir. Xızır Nəbi isə rəsmi təqvimdə yer almamış, xalq təqvimi ilə bağlı ənənə kimi yaşamaqda davam etmişdir. Xıdır Nəbinin rəsmi təqvimə düşə bilməməsinin səbəbi isə onun Novruz qədər nəhəng etnokulturoloji coğrafiyaya malik olmamasıdır.

b) A.Xürrəmqızının verdiyi məlumatda Xıdır Nəbi bayramının daha çox qadınlar bayramı kimi qeyd olunması da bu bayramın etnokulturoloji funksionallıq baxımından Novruz səviyyəsinə qalxa bilməməsinin göstəricisidir.

Qeyd edək ki, Xıdır Nəbi bayramının mərasimi strukturunun öyrənilməsi baxımından onun məhz xalq ənənəsindəki məkan-zaman göstəriciləri xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Çünki Xıdır Nəbi xalq bayramıdır və onun bütün ənənələri xalqın yaddaşındadır. Bu cəhətdən ən etibarlı qaynaq xalqın yaddaşıdır. Biz də burada Xıdır Nəbi ilə bağlı qarşımıza qoyduğumuz vəzifələrin həllində məhz xalq içərisində yaşayan ənənələri əsas götürəcəyik. Bunu xüsusi olaraq vurğulamağımız əbəs deyildir. Belə ki, Azərbaycanda folklorşünas alimlərin Novruz bayramı ənənələrini xalqdan öyrənmək əvəzinə, öz fantaziyalarını radiolar, televiziyalar vasitəsilə xalqa öyrətmələri kimi zərərli praktika da var. Biz çox vaxt televizor ekranları qarşısında oturmuş nənə-babaların, yaşlıların belə "alimlərin" danışıqlarından "Ağızlarına gələni danışırlar!" deyə, əsəbləşdiklərinə də, təəssüf ki, şahidlik etməli oluruq. Bunu birmənalı şəkildə yadda saxlamaq lazımdır ki, xalqın ənənəsini onun özündən öyrənmək lazımdır. Bu cəhətdən, biz də mətnlərə müraciət etməyi ən doğru yol hesab edirik.

Tarixi Azərbaycanın hazırda qondarma Ermənistan Respublikası adlanan terrorçu ölkənin işğalı altında qalmış bölgəsi olan Ağbabada Novruz bayramı hələ Novruza 30-40 gün qalmış bir sıra mərasimlərdən sonra başlanırdı. Bu mərasimlər Xıdırelləz, Kürdoğlunun qayada qalması, çillə çıxarmaq, külfə ilə danışıq (ilk niyyət), duzlu kökə və duzluca yemək, aş qoymaq və s. ibarət idi. Xıdırelləz boranı fevralın onundan başlanırdı. Boran 10 gün davam edirdi. Ağbaba kəndlərində sacda qovrulan buğda əl dəyirmanında, yəni kirkirədə çəkilər (üyüdülər), qovut edilərdi. Sonra bu qovut iri qabda ovulub (quru qovudun içinə yağ, şəkər tozu və su əlavə edilərdi) xəlvət bir otağa, pəncərə qabağına qoyulardı. Səhər olunca onun üstünə diqqətlə baxar, Xıdırelləzin qamçısının izini tapmağa çalışardılar [56, s. 28].

Verilmiş məlumatlar bizə aşağıdakı qənaətlərə gəlməyə imkan verir:

1. "Xıdırelləz" Xıdır-İlyas adının xalq içərisindəki deyiliş formasıdır. Daha sonra haqqında bəhs edəcəyimiz kimi, Xıdır da, İlyas da – hər ikisi "nəbi", yəni peyğəmbərdir. Onlar xalq ənənəsində çox vaxt birgə təsəvvür olunurlar.

2. Xıdır Nəbi Novruz mərasim kompleksinə aiddir, yəni novruzqabağı rituallardan biridir. Novruz təqvim mərasimi olduğu kimi, Xıdır Nəbi də Novruzla eyni təqvimə aid mərasimdir. Bu bayramların il dəyişmə prosesində hərəsinin öz mənası, funksiyası, yeri və rolu vardır. Bu cəhətdən, Novruzla Xıdır Nəbi bir-birinə alternativ bayramlar yox, vahid təqvimin il dəyişmə dövrünü əhatə edən ardıcıl mərasimləridir.

3. Ağbaba bölgəsində Xıdır Nəbinin (Xıdırelləz) boran şəklində fevralın onundan başlanması ilə onun Kiçik Çillə ilə bağlılığı bir daha təsdiq olunur. Qış xalq təqvimində 60 gün olub iki mərhələdən ibarətdir: 40 günlük Böyük Çillə, 20 günlük Kiçik Çillə. Xıdır Nəbi bayramının (mərasiminin) bütün hallarda Kiçik Çillədə olması bu bayramın məhz qışın sonunu simvolizə etdiyini də ortaya qoyur.

4. Xıdır Nəbi bayramında icra olunan “qovut” mərasimi Xıdır Nəbinin antropomorfik obraza malik varlıq kimi təsəvvür olunduğunu, bayram gecəsi evləri ziyarət etdiyini göstərir. İnsanların səhər Xızır üçün qoyduqları qabdakı qovutun üstündə Xıdır Nəbinin qamçısının izini axtarmaları onun bayram gecəsi həmin evi ziyarət edib-etmədiyini bilmək üçündür. Təbii ki, qovutun üstündə qamçının izi vardırsa, bu o deməkdir ki, Xızır gecə həmin evə (otağa) gəlmiş, qamçısı ilə qovuta toxunmuşdur.

5. Qovutun üstündə qamçının izinin olması Xıdırın ona verilmiş payı qəbul etdiyini göstərir. Bu isə inanca görə, xeyir-bərəkətin gələcəyi deməkdir. Bir inanc mətnində deyildiyi: “Xızır gecəsi peyğəmbər hansı qapıdan öz buğda payını aparar-sa, həmin il o evin ruzisi artar, bərəkətli olar” [183, s. 44].

6. Qamçı, adından göründüyü kimi, minik heyvanını qamçılamaq üçün istifadə olunan əşyanın adıdır. Demək, Xızır bayram gecəsi atın üstündə gəlir. “Boz atlı Xızır” ifadəsi də bunu təsdiq edir.

B.Abdulla və T.Babayev Xıdır Nəbi obrazının bilavasitə qışı təmsil etdiyini göstərmişlər: “Fevral ayının əvvəlindən başlayaraq iyirmi gün davam edən Kiçik Çillə qışın oğlan çağı sayılır... Kiçik Çillənin “Xıdır Nəbi” adlanan birinci ongünlüyü isə ümumiyyətlə, qış fəslinin ən sərt, çovğunlu, dondurucu vaxtı sayılır və buna hətta bu xüsusiyyətlərinə görə “Yalquzaq zamanı” da deyilir... Xıdır girdi qış girdi, Xıdır çıxdı qış çıxdı” [181, s. 12].

E.Qaliboğlu Xıdır Nəbi obrazını bilvasitə qış fəsli ilə bağlı mifik obraz hesab edir. O yazır: “Azərbaycan əfsanələrində xalq təqvimi zamanla bağlı obrazları qorumuşdur. Bunların içərisində Köhnə ili və qışı təmsil edən Keçəl və Kosa obrazlarını, ili təmsil edən Qarı obrazını, onun qışın 40 günlük dövrünü təmsil edən böyük oğlu Böyük Çilləni, qışın 20 günlük dövrünü təmsil edən kiçik oğlu Kiçik Çilləni, kiçik çillə dövrü ilə bağlı Xıdır Nəbi obrazını və s. göstərmək olar” [155, s. 156].

R.Allahverdi Xıdır Nəbinin bir obraz kimi modelləşdirdiyi zamanın mifoloji təbiəti haqqında yazır: "Kiçik Çillə həm də qışın oğlan çağı sayılmaqla xalq təfəkküründə oğlan kimi modelləşmişdir. Qış fəslinin ən çovğun, ən sərt, dondurucu vaxt kəsiyinin simvolu isə Xıdır Nəbi antropomorfik modelidir. Milli mifopoetik mətnlərimizdən məlum olur ki, Zamanın Kiçik Çillə antropomorfik modeli semantikaca dağıdıcı, məhvedici kimi xaotik funksiyaları özündə cəmləşdirir. Bu da belə bir qənaətə gəlməyə əsas verir ki, Kiçik Çillə antropomorfik modelinin alt semantik qatında Xaosun zamansızlıq, məkansızlıq, sahmansızlıq kimi mifik funksiyaları dayanır. Başqa sözlə desək, Kiçik Çillə antropomorfik zaman modeli zamansızlığı, sahmansızlığı, məkansızlığı, bir sözlə, bütün bu semantik layları özündə müncərləşdirən Xaosu işarələyir" [45, s. 45-46].

R.Allahverdinin bu fikrindən aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

1. Kiçik Çillə qışı təmsil edən obraz kimi dağıdıcı, məhvedici xaosu modelləşdirir.

2. "Qış fəslinin ən çovğun, ən sərt, dondurucu vaxt kəsiyinin simvolu" olan Xıdır Nəbi də Kiçik Çillə kimi xaosun dağıdıcı gücünü təmsil edir.

Lakin bizə belə gəlir ki, Xıdır Nəbi qışın ən sərt dövrü olan Kiçik Çillə ilə bağlı olsa da, o, sərt, dağıdıcı, məhvedici, ölümyaradıcı xaosu yox, əksinə, həyatyaradıcı kosmosu təmsil edir. Biz bu fikri söyləyərkən aşağıdakı amillərə əsaslanırıq:

Birincisi, Xıdır Nəbinin gəlişi ilə qışın sonuncu zaman kəsimi olan Kiçik Çillə bitir.

İkincisi, əgər Xıdır Nəbi insanların getməsini, aradan qalxmasını arzu etdikləri qışı təmsil etsə idi, onda insanlar Xıdır Nəbinin gəlişini bayram etməzdilər.

Üçüncüsü, Xıdır Nəbinin gəlişi yazqabağı ayın – Boz ayın, başqa sözlə, yeni ilin ərəfəsinin gəlməsini simvollaşdırır. Boz ay – insanların can qurtarmaq istədiyi, qışın çətinliklərindən bezdiyi köhnə ilin axırıncı ayıdır. Xıdır Nəbi öz gəlişi ilə bu sonuncu mərhələni gətirir.

Dördüncüsü, Ağbabadan toplanmış mətndə gördüyümüz kimi, insanlar Xıdır Nəbinin gəlib-gəlmədiyini xüsusi ayinlə yoxlayırlar: onun üçün pay qoyur, Xıdırın öz qamçısı ilə həmin payda iz qoymasını arzulayırlar.

Digər mətnlərə müraciət edək. Naxçıvan bölgəsindən toplanmış "Xıdır" adlı mətndə deyilir:

"Xıdırda 5-10 uşax bir yerə toplaşıb, evlərin damlarından hoppana-hoppana o biri damlarda gəzinir, bacadan torbalarını atıb, oxuyullar:

Xıdır-Xıdır Elyazı,
Mən Xıdırın pişiyiyəm,
Damda durub üşüyürəm,
Hər kəs payımı verməsə,
Bu bacadan düşürəm.

Ev sahibi də torbaya şirniyyat qoyar" [174, s. 66].

Mətndə təsvir olunmuş epik məlumatı mənalı elementləri səviyyəsində təhlil edək:

a) Burada söhbət uşaqların keçirdiyi Xıdır adlı paytoplama mərasimindən gedir. Bizə məlumdur ki, bayramlarda uşaqların oxşar paytoplama adətlərinə biz Novruz bayramında da, Sayaçı mərasimində də rast gəlirik.

b) Uşaqların keçirdiyi bu paytoplama mərasimi daha böyük Xıdır Nəbi bayramının uşaqlar tərəfindən icra olunan tərkib hissəsidir.

c) Nəğmə "Xıdır-Xıdır Elyazı" xitabı ilə başlayır. Burada Elyazı, şübhəsiz ki, İlyas peyğəmbərin adıdır. Azərbaycanda İlyas adına Elyas deyilişində çox rast gəlinir.

ç) Nəğməni oxuyan uşaq özünü "Mən Xıdırın pişiyiyəm" adlandırır. Bu ifadə diqqətçəkicidir. "Pişik" sözü burada ilk baxışdan qafiyə qurmaq üçün işlədilən söz təsiri də bağışlaya bilir. Nəğmədə pay verilməzsə, pişiyin bacadan aşağı düşə biləcəyi də deyilir. Pişiklər, məlumdur ki, damda-bacada gəzir, evə keçə biləcəkləri istənilən deşikdən, o cümlədən bacadan da girə bilirlər. Ancaq belə düşünürük ki, Xıdır Nəbi ilə bağlı qədim

bir nəğmədə qorunub qalmış pişik obrazı təsadüfi ola bilməz. Bu, Xıdır Nəbinin pişiklə hər hansı şəkildə bağlı olmasının nəticəsidir. Hər halda, "Mən Xıdırın pişiyiyəm" ifadəsi özünü pişik kimi təqdim edən uşağın məhz Xıdır Nəbinin adından danışdığını göstərir.

d) Nəğmə oxuyan uşaqların ev sahiblərindən pay istəmələri bizim yadımıza bayram gecəsi qaranlıq otaqda Xızır Nəbi üçün qoyulan qovut payını yada salır. Buradan aydın olur ki, uşaqların bayramda Xıdır Nəbinin adından pay istəmələri Xıdır Nəbi üçün qoyulan payı simvollaşdırır. Yəni uşaqlar Xıdır Nəbini təqlid edirlər.

Uşaqların Xıdır Nəbinin adına topladığı paydan Xıdırın özünə də çatması haqqında B.Abdulla və və T.Babayev yazırlar: "Uşaqların ayrı vaxtda yox, məhz şər qovuşanda, göz gözü görməyəndə, daha aydın deyilsə, onların tanınması qeyri-mümkün olan vaxtda pay almağa gəlmələri səbəbsiz deyildir. İnama görə, Xıdır da onların arasında olur. Odur ki, hər bir ev tərəddüd etmədən uşaqların simasında guya elə Xıdırın özünə pay verir" [181, s. 102].

İndi Gəncə bölgəsində eyni mərasimə diqqət edək:

"Xıdır Nəbi bayramında uşaqlar hansı evə torba atsalar, xorla oxuyarmışlar:

Xıdır Nəbi, Xıdır Ellaz,
Bitdi çiçək, oldu yaz.
Mən Xıdırın quluyam,
Boz atının çuluyam.

Xıdır gəldi hayınan,
Bir qaraca dayınan.
Qara day palçığa batdı,
Xıdır yanında yatdı.

Çatma-çatmaya,
Çatma yerə batmaya.

Kim Xıdır payın verməsə,
Əri yanında yatmaya” [57, s. 63].

Bu nəğmə bizə Xıdır Nəbi bayramının mərasimi strukturu haqqında çox qiymətli məlumatlar verir. Bu məlumatları yuxarıdakı mətnlərdən əldə etdiyimiz bilgilərlə birlikdə götürdükdə Xıdır Nəbi mərasiminin məkan-zaman semantikası haqqında təsəvvürlərimiz daha da genişlənir. Nəğməni aşağıdakı kimi təhlil etmək olar:

1. Gəncədəki nəğmənin də Naxçıvanda olduğu kimi Xıdır və İlyas nəbilərin adları (Xıdır Nəbi, Xıdır Ellaz) ilə başlanması payın uşaqlar tərəfindən həmin peyğəmbərlər üçün toplandığını göstərir. Əlbəttə, burada bizə qarşı belə bir əks fikir söylənilə bilər ki, uşaqlar topladıqları payı özləri yeyirlər və mərasimdə uşaqların Xıdıra, yaxud İlyasa da toplanmış paydan vermələrinə dair heç bir işarə yoxdur. Təbii ki, biz bu etirazın o hissəsi ilə razılaşa bilərik ki, verilmiş mətndə uşaqların toplanmış ərzaqlardan Xıdıra da pay vermələrinə aid heç bir işarə yoxdur. Ancaq bu işarənin müasir mətndə olmaması onun keçmişdə də olmaması demək deyildir. Bütün dünya xalqlarında məbudların (ibadət edilən, pərəstiş edilən, tapınılan kult obrazların) şərəfinə keçirilən mərasimlərdə toplanmış paylardan simvolik olaraq məbudun özünə də “yedirdilirdi”. Əks halda məbud razı qalmazdı. Çünki insanlar sitayiş etdikləri, kömək istədikləri məbudları canlı varlıqlar kimi təsəvvür edir və onları razı salmaq üçün, onların rəhminə, mərhəmətinə nail olmaq üçün məbudları qidalandırmaq ayinini icra edirdilər. Əslində, bunun izi uşaqların keçirdiyi mərasimdə açıq şəkildə qorunub qalıb. Naxçıvanda oxunan nəğmədə uşaqlar özlərini Xıdırın pişiyi adlandırırlar. Bu nəğmədə də uşaqlar özlərini Xıdırın qulu, Boz atının çulu adlandırırlar. Demək, uşaqların nümunəsində payı toplayanlar Xıdırın pişiyi, qulu və atıdır (Atın çulu metonimik olaraq atın özünü işarələyir). Bu halda uşaqların toplanmış payları yeməsi həmin qidaları simvolik olaraq həm də Xıdırın pişiyinin, qulunun və atının yeməsi deməkdir.

2. Nəğmənin əvvəlində Xıdır Nəbi və Xıdır Ellazın (İlyasın) yazla əlaqələndirilməsi ("Bitdi çiçək, oldu yaz") onların bir obraz kimi Xaosu deyil, Kosmosu təmsil etdiklərini, yəni xaosyaradıcı (dünyadağıdıcı) qüvvələr yox, kosmosyaradıcı (dünyaqurucu) güclər olduğunu göstərir.

3. Xıdırın "hayınan" gəlməsi hərfi mənada səs-küyü bildirir, yəni o, hay-küy salaraq gəlir. Bizcə bunun iki mənası var:

Birincisi, Xıdırın hay-küynən gəlməsi onun gəlişinin Kiçik Çillədə olmasına işarədir. Kişik Çillə qışın ən pis vaxtıdır: qar, şaxta, külək, çovğun, boran və s.

İkincisi, bu hay-küy onun gələrkən mindiyi atın ayaqlarının çıxardığı səsə işarədir.

4. Nəğmədə Xızırın mindiyi at "qara day" adlandırılır. Bu, qara rəngdə olan at deməkdir. "Day" atın balasıdır. Bizcə, Xıdırın atının day adlandırılması da zaman mifi ilə bağlıdır. Xıdırın gəlişi yeni ilin ərəfəsini simvollaşdırdığı kimi, onun atı da zamanı simvollaşdırır. Atın balacalığı yeni ilin körpəliyini, hələ doğulmadığını, uşaq olduğunu, yetişmədiyini göstərir. Bu, psixoanalitik baxımdan "bətn" situasiyasıdır. Yeni il bir uşaq kimi hələ köhnə ilin bətnindədir.

5. Xıdırın atının palçığa batması, bizcə, zamanı simvollaşdıran vəziyyətdir. Atın palçığa batması, onun gələ bilməməsini, ləngiməsini göstərir. Belə ehtimal edirik ki, Xıdırın atının ləngiməsi Xıdırın gətirmək istədiyi yazın, yeni ilin bir müddət ləngiyəcəyini göstərir. Çünki hələ qabaqda Kiçik Çillənin ardı ilə gələn Boz ay var. Boz ay isə köhnə ilə aiddir. Demək, Xızır Kiçik Çillədə gəlsə də, yolda ləngiməlidir. Çünki Yazın gəlişinə hələ düz bir ay var. Təsadüfi deyildir ki, Xıdır palçığa batmış atının yanında yuxuya gedir ("Qara day palçığa batdı, // Xıdır yanında yatdı").

6. Nəğmənin sonunda uşaqların pay verməyən qadınları bəd dua ilə hədələməsi ("Kim Xıdır payın verməsə, // Əri yanında yatmaya") Xıdır kultunun semantikasının üzərinə işıq salır. Ərin öz arvadının yanında yatmaması nəticə etibarilə həmin

qadının uşaqsız (qısır) qalacağına, doğmayacağına işarədir. Buradan aydın olur ki, xanımların Xıdır Nəbinin adından pay istəyən uşaqlara pay verməsi rutual-mifoloji baxımdan qarşılıqlı mübadilədir: xanımlar Xıdır Nəbiyə pay verir, o da onlara uşaq payı verir. Bu qənaətimiz S.Qarayevin tədqiqatları ilə təsdiq olunur.

Səfa Qarayev Xızır//Xıdırın bayram gecəsi bərəkət paylamasını psixoanalitik kontekstdə təhlil edərək belə bir nəticəyə gəlmişdir ki, bərəkət paylama Xıdırın "fallik gücə sahib olan dölləndirici"lik funksiyasının ifadəsidir. Müəllif göstərir ki, bayram gecələrində "dölləndirici təbiətin aktuallaşması üçün (evə xeyir-bərəkətin gəlməsi üçün) qapılar açıq qoyulur. Semantik cəhətdən qapıları açıq qoymaq sakral obrazın (Xızırın) öz cinsi gücünü göstərməsi üçün şərait yaratmaq semantikası daşıyır" [158, s. 83].

Gəncə bölgəsindəki nəğməyə daha geniş şəkildə Zəngəzur bölgəsinə aid mətndə rast gəlinir. Nəğmənin sonunda deyilir:

"Çatma çatmıya,
Çatma yerə batmıya.
Hər kəs Xıdıra ləyaxlı pay verməsə,
Muradına çatmıya.

Belə deermişdər. Bular da gətirif evdə yağdan, baldan nə varsa verərmişdər. Bir qabda da xaşıl bişirərmişdər, qoarmışdar ki, gecə Xıdır gəlif əlin basajax ora. Rəvayətə görə, səhər durumuşdar ki, orda əl var. Nə biləh, özdəri basırmışdar, yoxsa əlimiş" [60, s. 92].

Mətndən iki əsas qənaət hasil olur:

a) Xıdıra pay verməyən qadın "muradına çatmaz". Murad – arzu, istək mənasındadır. Əlbəttə, insanın arzu-istəkləri sonsuzdur. Lakin pay verən qadınlar olduğu üçün burada murad adı altında qadınların arzu-istəkləri nəzərdə tutulur. Gəncə bölgəsindəki nəğməni yada salsaq, onda burada da qadınların arzu-istəklərinin övladla bağlı olduğunu düşünə bilərik.

b) Xıdıra pay verməyənin muradına çatmaması pay verməyənə Xıdır tərəfindən cəza verildiyini göstərir. Çünki burada "paya-pay" mexanizmi işləyir: Xıdıra pay verən – onun mükafatını, verməyən isə – cəzasını alır. Bunun əsasında inanc durur. İnanca görə: "Xıdır Nəbi həm xeyir-bərəkət gətirir, həm də xeyir-bərəkəti çəkməyə gəlir" [64, s. 72].

c) Zəngəzurda Xıdır onun üçün qoyulmuş xəşilə Ağbabadan fərqli olaraq qamçısı ilə toxunmur, əlini basır. Demək, variantlar genişlənir: paya qamçı toxunmaq və əlini basmaq. Hər ikisi öz izini qoymaq mənasındadır. Xıdır Nəbinin yemək üzərindəki izi onun verilmiş payı qəbul etdiyini göstərir. Bu isə eyni zamanda "paya-pay" adlandıra biləcəyimiz ritual mexanizminin (insanlarla Xıdır Nəbi arasında qarşılıqlı mübadilənin) işə düşməsi deməkdir. İnsanlar Xıdır Nəbiyə pay qoyarkən ürəklərində arzu-istəkləri olur. Əgər Xıdır payı qəbul edirsə, bu o deməkdir ki, Xıdır da ev sahibinə pay verəcəkdir və bu payın nədən ibarət olması ev sahibinin arzusundan asılıdır.

Tarixi Azərbaycanın hazırda qondarma Ermənistan Respublikası adlanan terrorçu və faşist ölkənin işğalı altında qalmış bölgəsi olan Dərələyəzdə də Xıdır Nəbi bayramında uşaqlar nəğmələr oxuyaraq pay toplayırmışlar. Lakin həmin nəğmələr [63, s. 43-44] yuxarıda təqdim etdiyimiz nəğmələrlə eyni olduğu üçün onları ayrıca təhlil etməyə ehtiyac görmürük.

Mürsəl Həkimov Qazax bölgəsində çox maraqlı Xıdır Nəbi nəğmələri toplamışdır. Bu nəğmə Xıdır Nəbi bayramının ritual-mifoloji semantikası, o cümlədən onun Novruz bayramı ilə əlaqəsi və s. barəsində qiymətli bilgilər verir. Nəğmədə Xıdır Nəbiyə "baba" deyə müraciət olunur. Bu, onun nəbi kimi ölməzliyi ilə əlaqədardır. Azərbaycanın hər yerində övliyalara "baba" deyə müraciət olunur. Müşahidələr göstərir ki, dünyasını dəyişmiş o şəxslərə baba deyilir ki, onlar sağlığında müqəddəs şəxslər kimi tanınmışdır və insanlar övliya babaların öldükdən sonra da onlara kömək etdiklərinə inanıb, dar ayaqda, çətinliyə düşəndə, problemləri olanda bu babalara kömək üçün

müraciət etmişlər. Qazaxda oxunan nəğmədə də Xıdıra da bir baba kimi eyni münasibət vardır. İnsanlar onun ölməz olduğuna, yazı gətirdiyinə, el-obaya bin-bərəkət verəcəyinə inanmışlar. M.Həkimov yazır ki, tərəkəmələr Xıdır Nəbilikdə, çərşənbə günlərində bir-birinə qovurma, qovud payı verib, üzlərinə-başlarına, döşlərinə pak su çiləyirlər. Xorla oxuya-oxuya yallı gedirlər:

Xıdır-Xıdır sağ gözüm,
Xıdır baba sağ sözüm.
Xıdır baba, elə var gətir,
Xıdır baba, bağ-bağçaya bar gətir.
Xıdır baba – qar baba,
Yağılara kor baba.
Xıdır baba, hay baba,
Yağılara vay baba.

Göründüyü kimi, insanlar Xıdır Nəbini özlərinin "sağ gözü" və "sağ sözü" adlandırırlar. Bu ifadələr ilk baxışda maraqlı qafiyələr kimi görünsə də, dərin ritual-mifoloji semantikaya malikdir. Həmin ifadələrin əsasında mifoloji düşüncəyə məxsus sağ-sol dəyərləndirmə modeli durur. Mifoloji dünya modelində sağ tərəf – həyatı, işığı, xoşbəxtliyi, istiliyi, yazı, şirinliyi, bir sözlə – kosmosu, sol tərəf– ölümü, qaranlığı, bədbəxtliyi, soyuğu, qışı, acılığı, bir sözlə – xaosu bildirir. Bu baxımdan, nəğmədə Xıdırın insanların sağ gözü və sağ sözü adlandırılması adamların ona həyatın, xoşbəxtliyin, işığın, istiliyin, yazın, bar-bərəkətin təmzi kimi baxmalarının ifadəsidir.

İnsanlar Xıdır babaya elə var-dövlət, bağ-bağçaya bar gətirmək üçün müraciət edirlər. Bu, Xıdır Nəbinin xeyir-bərəkətlə bağlı məbud olduğunu birbaşa təsdiq edir. O, xeyirxah insanların çağırışını eşidib, onlara xeyir-bərəkət verdiyi kimi, bədhax insanlara, insanlığa düşmən olanlara heç nə vermir. Bu cəhətdən, "Yağılara kor baba" ifadəsi diqqəti xüsusi cəlb edir.

"Yağılara kor baba" Xıdır Nəbinin düşmənlərə qarşı kor olduğunu, yəni onların çağırışlarına heç bir əhəmiyyət verməyib, onlara tərəf baxmadığını bildirir. Ancaq bu ifadənin mifo-

loji semantikası da vardır və belə düşünürük ki, "Yağılara kor baba" ifadəsinin "Xıdır-Xıdır sağ gözüm" ifadəsi ilə birbaşa bağlılığı vardır. Belə çıxır ki, Xıdırın sağ gözü – görən göz, sol gözü – görməyən gözdür. Sağ gözün – kosmosu, sol gözün – xaosu bildirdiyini yada salsaq, aydın olur ki, Xıdır xeyirxah, əməlisaleh insanlara sağ gözü ilə baxıb, onlara xeyir-bərəkət verdiyi kimi, bədxah, əyriəməl insanlara da sol gözü baxıb onlara bədbəxtlik gətirir. Nəğmədə Xıdırın yaxşı insanlara "hay baba, yağılara vay baba" adlandırılması da bunu təsdiq edir.

"Hay baba" – hərfi mənada haya yetişən, insanların harayını eşidən, onların çağırışına "hay verən" deməkdir. "Vay" isə, bildiyimiz kimi, pis vəziyyətlə bağlı iki mənanı ifadə edir:

1. İnsanların hər hansı qorxulu, pis vəziyyətdə qeyri-ixtiyari dedikləri "vay" nidası;

2. "Vay" – vay-şivən, yas mənasında. Məsələn, "Filankəsin evinə vay-şivən düşdü".

Beləliklə, Xıdır baba yaxşı insanlara sağ gözü ilə baxıb, onların çağırışlarına "hay" verir, pis insanlara isə sol gözü – kor gözü ilə baxıb onlara "vay" verir.

Nəğmədə deyilir:

Kim Xıdıra pay verər,
Xıdır ona pay verər.

Bu bilgi insanlarla Xıdır arasındakı ritual (Xıdır Nəbi mərasiminin) vasitəsilə qurulan münasibətlərinin funksional strukturunu ortaya qoyur. Buradan aşağıdakılar aydın olur:

a) İnsanlarla Xıdır arasındakı münasibət xüsusi mexanizm vasitəsilə həyata keçir. Bu mexanizm "Xıdır Nəbi" mərasimidir. Həmin mərasim standart davranış formullarından ibarətdir.

b) "Xıdır Nəbi" mərasimi konkret bir ideyanın reallaşmasına xidmət edir. Bu ideya ondan ibarətdir ki, insanlar Xıdır Nəbiyə müraciət edərək ondan yazın, istiliyin, xeyir-bərəkətin gəlməsini istəyirlər. İnsanların bu istəyi, daha aydın desək, Cəmiyyət-Xıdır münasibətləri funksional baxımdan "qarşılıqla

mübadilə” üzərində qurulmuşdur: “Kim Xıdıra pay verər, // Xıdır ona pay verər”. Yəni bu mərasim funksional hərəkətlər baxımından “pay dəyişmə”, “payların mübadiləsi”, “pay-pay” mərasimidir: Xıdırdan pay almaq üçün əvvəlcə onun özünə pay vermək lazımdır. Xıdıra pay verilməsi isə iki yaş qrupu və buna uyğun olaraq iki pay formasında həyata keçirilir:

Birincisi, böyüklərin Xıdır Nəbi üçün bayram gecəsində heç kimin olmadığı qaranlıq bir otaqda Xıdır Nəbi üçün qoyduqları ərzaq payı (qovut, xəşil).

İkincisi, uşaqların Xıdır Nəbinin adından yığdıqları pay.

İnsanlar oxuduqları nəğmədə özlərini Xıdır Nəbinin nəsli hesab edirlər:

Xıdır mənim boyumdu,
Xıdır mənim soyumdu.

Bu bilgilər Xıdır Nəbi obrazının mifoloji semantikası ilə bağlı iki funksiyanı ortaya qoyur:

Birincisi, bizcə, insanların Xıdırı öz boyları (tayfaları, qəbilələri) və soyları (nəsilləri) hesab etmələri əski əcdad kultunun qalığıdır. Bu, Xıdır Nəbinin uzaq mifoloji keçmişdə Oğuz kağan kimi etnogenez prosesində iştirakını göstərən mifik informasiyadır.

İkincisi, “Xıdır mənim boyumdu, // Xıdır mənim soyumdu” məlumatını Gəncə bölgəsində uşaqların oxuduğu “Kim Xıdır payın verməsə, // Əri yanında yatmaya” məlumatı ilə birləşdirdikdə hər şey aydın olur. Yəni Xıdır Nəbinin payın verməyən ərsiz//uşaqsız//qısır qalar. Bu, yuxarıda S.Qarayevin də göstərdiyi kimi, Xıdırın “fallik gücə sahib olan dölləndirici” funksiyasının [158, s. 83] ifadəsidir. Bu cəhətdən, Xıdır onu erkək kultunun daşıyıcısı olan dölləndirici baba kimi öz “babası” sayan insanların boy kökü, soy köküdür.

Nəğmədə deyilir:

Xıdır baba, yaz gətir,
Var, Xıdıra saz gətir.
Xızıra Xıdır deyərlər,

Yoluna çıraq qoyarlar.
Xızıra pay verməyənin
Gözlərini oyarlar.
Xızıra gəldik hayınan,
Bir boğça şirin payınan.
Xıdırın payı dəmdədi,
Yamanın ürəyi qəmdədi.
Xıdır baba sağ gözüm,
Xıdır baba sağ sözüm.

İnsanların Xıdır babadan yazı gətirmələrini istəmələri bu obrazın kosmosyaradıcı funksiyasını ortaya qoyur. Buradan Xıdır babanın kosmoloji funksiyasının yazı gətirmək olduğu birmənalı şəkildə aydın olur.

İnsanlar Xıdır babanın yazı – istiliyi, xoş həyatı, yeni ilin bərəkətini gətirməsi üçün onun şərəfinə mərasimlər, ayinlər icra edirlər: yoluna çıraq qoyur, Xıdır payı verirlər.

Nəğmədəki "Xızıra Xıdır deyərlər" ifadəsi, bizə belə gəlir ki, elm aləmində "Xızır, yaxud Xıdır olmalıdır" mübahisəsinin üzərinə parlaq işıq salır. Yəni Xıdırla Xızır eyni varlıqdır. Burada həm də onu nəzərə almaq lazımdır ki, istər Azərbaycan, istərsə də digər türk dillərində **R//Z** əvəzlənməsi rast gəlinən haldır: bü**R**üşmək//bü**Z**üşmək, alma**Z**san//alma**R**san və s.

Nəğmədə insanla Xıdırın görüşündən də bəhs olunur:

Xıdır babamı gördüm,
Baş əyib salam verdim.
Xıdır babam qonaq gələndə
Xıdır babama pay verdim.
Göy atlı babam xoş gəldi,
El obaya nur-yağış gəldi.
Xıdır yağışı bol bəhrədi,
Bar ağacları pöhrədi.
Yağış yazda bol oldu,
Ağaclar zoğ-zoğ oldu.
Xıdırın gülü çırtdadı,

İnsan Xıdır babaya rast gələndə ona baş əyib salam verir. Məlum olur ki, insan Xıdıra təsadüfən rast gəlmir: Xıdır baba insana qonaq gəlib. İnsan Xıdır babanı ədəblə qarşılayır, onun payını verir. Xıdır baba el-obaya göy rəngdə olan at üstündə gəlir. Onun gəlişi el-obaya həsrətində olduğu nur-bərəkət gətirir. Xıdır babanın gətirdiyi bol yağışla ağaclar zoğ atır, pöhrələnir, gül açır və insanlar bu gülü Xıdırın gülü hesab edirlər.

Nəğmənin sonrakı misralarından aydın olur ki, Xıdır baba Novruz bayramı ilə bağlı Kosa, Fatı qarı, Keçəl kimi personajlarla eyni ritual sisteminə daxildir:

Fatı qarı mırtdadı.
Qarını verdim kosaya,
Kosa gordan xortdadı.
Xıdır babam sağ olsun,
El-obada üzü ağ olsun.
Xıdır baba, el-obaya bar gətir,
Xıdır baba, el obaya var gətir.
Xıdır gəldi hay-haray ilə,
Kosa batdı palçığa vay ilə.
Kosanı zığdan dartdılar,
Qaranlıq zağaya atdılar.
Kosa getdi hayınan,
Bir qulança dayınan.
Kosa zığa batdı,
Xıdır onu oynatdı.
Xıdır baba, zor baba,
Yağılara gor baba.

Nəğmədə daha sonra deyilir:

Mən Xıdır babanın quluyam,
Göy atının çuluyam.
Göy-boz at bozara gəldi,
Xıdır babam bazara gəldi.
Xıdır babama aldım sazı,
Xıdır babam gətirsin yazı.

Ay Xıdır babam, İlyas babam,
Oymağımıza gətir yaz, babam.
Xıdır babam gəldi yaz oldu,
Soy-sanımda toy-saz oldu.
Xıdır babam, ay babam,
Yağılara vay babam.
Sən gələndə yaz olur,
Soyumda xoş avaz olur [69, s. 99-102].

Xıdır baba haqqında nəğmə oxuyanlar özlərini digər bölgələrin nəğmələrində olduğu kimi "Xıdır babanın qulu", "Göy atının çulu" da adlandırırlar. Nəğmədən məlum olur ki, Xıdır baba bazara da gəlir. Bazar Azərbaycan mədəniyyət tarixində insanların cəmiyyət halında toplaşdıqları, görüşdükləri məkan vahididir. Məsələn, dilimizdə belə ifadələr var: "Bir dükana-bazara çıxım, görüm, nə var, nə yox"; "Utandığımdan camaat içinə, dükan-bazara çıxa bilmirəm". Buradan aydın olur ki, Xıdır Nəbinin bazara gəlməyi onun insanlarla kütləvi şəkildə görüşünü ifadə edir.

Nəğmədə "Xıdır babama aldım sazı, // Xıdır babam gətirsin yazı" misraları da diqqəti cəlb edir. Saz Azərbaycan mədəniyyət tarixində sadəcə bir musiqi aləti olmamış, qədimlərdə magik gücə malik alət sayılmışdır. Mədəniyyət tariximizdən xəstələrin üzərinə aşıqların çağırıldığı, onların saz çalıb-oxuyaraq xəstələri müalicə etməyə çalışmaları haqqında faktlar da məlumdur. Bunun kökləri, heç şübhəsiz, şamançılığa gedib çıxır. Nəğmədən aydın olur ki, insanlar Xıdır Nəbiyə sazı ona görə alırlar ki, o, çalıb-oxuyaraq yazı gətirsin. Demək, Xıdır Nəbi yazı magik musiqi və nəğmənin köməyi ilə, yəni çalıb-oxuyaraq gətirir.

Bizə belə gəlir ki, Xıdır Nəbinin göy atın üstündə insana qonaq gəlməsi, insanın ona salam verməsi, Xıdırın daha sonra bazara gəlməsi, burada saz çalıb-oxuyaraq yazı gətirməsi konkret bir mərasimin təsviridir. Yəni biz Xıdır Nəbi mərasimlərindən danışarkən, adətən, uşaqların pay toplaması mərasimini

qeyd edirik. Ancaq Qazax bölgəsindəki nəğmə göstərir ki, böyüklər arasında da Xıdırın qarşılanması mərasimi olmuşdur. Bu mərasimdə Xıdır rolunu oynayan "aktyor" Xıdırın adından yazın gəlişini təmin edən nəğmələr oxumuşdur. Lakin təəssüf ki, həmin nəğmələrin məzmunu haqqında heç nə bilmirik. Çünki həmin mərasim keçmişlərdə icra olunduğu üçün M.Həkimovun topladığı nəğmədə yalnız həmin mərasimin mövcudluğu haqqında məlumat qalmışdır.

Nəğmədə Xıdır babanın eyni zamanda İlyas baba adlandırılması ("Ay Xıdır babam, İlyas babam") xalq düşüncəsində bu obrazların qovuşmasını, demək olar ki, eyni funksiyada çıxış etmələrini (yazı gətirmələrini) göstərir.

Beləliklə, Xıdır Nəbi haqqında buraya qədər nəzərdən keçirilmiş nəğmələr göstərdi ki:

a) Xızır Nəbi bayramı Novruz bayramı ilə bağlı mərasim kompleksi ilə sıx bağlıdır. Hər iki bayram vahid xalq təqviminin ardıcıl gələn mərhələləridir.

b) Xıdır Nəbi obrazı Xıdır//Xızır kultunu təmsil edir. Xıdır Nəbi xalq içərisində ölümsüz övliya hesab olunmuş, onun şərəfinə həm böyüklər, həm də uşaqlar tərəfindən mərasimlər icra olunmuşdur.

c) Xıdır Nəbi kosmoloji təbiəti baxımından kosmosyaradıcı, yəni dünyaqurucu obrazdır. Onun gəlişi insanlara yeni həyat bəxş edəcək yeni məkan-zamanın (yazın, yeni ilin) gəlişini simvollaşdırır.

ç) Xıdır Nəbi insanlara bərəkət gətirir. İnsanlar ondan eveşiklərinə, var-dövlətlərinə xeyir-bərəkət istəyirlər. Ancaq Xıdır baba obrazı eyni zamanda əcdad kultu ilə də bağlıdır. Nəğmələrdə onun qadınlara uşaq bəxş etməsinin də izləri qorunub qalmışdır. O, öz gəlişi ilə insanların "soyuna xoş avaz", yəni doğumu, artımı, məhsuldarlığı bildirən körpə uşaq səsi də gətirir.

Xıdır Nəbi bayramının mərasimi strukturu: məkan-zaman semantikası. Xıdır Nəbi bayramı da Novruz bayramı kimi mərasimlərdən ibarət kompleksdir. Bundan əvvəlki paraqrafda

biz uşaqların keçirdiyi “Xıdır payı” mərasimini nəzərdən keçirdik. İndi isə böyüklərin icra etdiyi “Xıdır Nəbi” mərasiminin strukturunu əldə olan materiallar, o cümlədən mövcud tədqiqatlar əsasında öyrənməyə çalışacağıq.

“Xıdır” mərasimini ibtidai insanların etiqadını, dünyagörüşünü, təbiət hadisələrinə münasibətini göstərən bayram kimi səciyyələndirən P.Əfəndiyev yazır ki, ““Xıdır”, “Xıdır Nəbi”, yaxud “Xıdır İlyas” haqqında olan nəğmələr yaşıllıq, yağış arzusu ilə təşkil edilən mərasimlərdə oxunmuşdur” [94, s. 80].

Təbii ki, sözü gedən mərasim insanların həm də yaşıllıq, yağış arzusu ilə bağlıdır. Ancaq bu mərasimlərin semantikası bundan daha geniş mənaları ifadə edir. İnsanlar Xıdırdan təkcə yaşıllıq, yağış yox, ümumən xeyir-bərəkət istəmişlər. Buraya insanların övlad arzuları da daxil olmuşdur.

Gülxani Pənah müxtəlif ayin və mərasimləri birləşdirən “Xıdır Nəbi” mərasim kompleksinin ümumən üç mərhələdən ibarət olduğunu göstərir. O yazır: “Xıdır Nəbi sanki qışın gəlişiylə peyda olur, məhsul toplanana qədər insanların içərisində olur. Xıdır ağır çillələrdən bəri xalqın içindədir. Əldə olan miflərə, mərasim mətnlərinə əsasən deyə bilərik ki, Xıdır Nəbi – Xıdır Əlləz – Xızır Əleyhisalam Azərbaycan rituallarında üç mərhələdə görünür” [187, s. 250].

Müəllifin bu fikri də təsdiq edir Xıdır Nəbinin funksional semantikası yalnız yaşıllıq və yağışla məhdudlaşmır: o, geniş funksiyalı obrazdır. Əgər Xıdır qışın gəlməsi ilə peyda olursa, bu, o deməkdir ki, o, insanlara sərt qışı asan keçirmələri, onun bəlalarından, fəsadlarından qorunmaq üçün kömək etməyə gəlir. Xıdır Nəbinin Kiçik Çillədə daha çox görünməsi onunla bağlıdır ki, Kiçik Çillədən qabaq gələn 40 günlük Böyük Çillədə havalar Kiçik Çillə qədər sərt keçmir. Bundan başqa, hələ insanların və heyvanların ərzağı, yemi tükənməmişdir. Lakin Kiçik Çillə girdikdə havalar sərtləşir, yazın gəlişi gecikir və insanlar qorxu, narahatlıq keçirməyə başlayırlar. Xıdır öz gəlişi ilə Kiçik Çillənin fəsadlarını aradan qaldırmağa başlayır. Axı o,

öz gəlişi ilə yazqabağı Bozayı gətirir. Bu, Xıdır Nəbiyə asan başa gəlmir: Kiçik Çillənin yaratdığı fəsadlar ona gəlməyə mane olur, bəzən atı palçığa batır, bəzən də özü palçıqda ilişib qalmış atın yanında yuxuya gedir.

G.Pənah "Xıdır Nəbi" mərasiminin **birinci mərhələsi** haqqında yazır: "Xıdır Nəbi qışın ən sərt çağında xalqın yanındadır. Çillələrin ağır keçdiyi dövrdə xalqın yanındadır. Fevralda kiçik çillənin onuncu – on dördüncü günlərində xalq onun gəlişini bayram edir. O, xalqı çətinliklərdən qurtarmaq üçün onların yanına gəlir. Çillənin ağırlıqlarının gətirdiyi çətinlikləri insanlar özlərinə kədər, qəm eləməmək üçün Xıdır Nəbini gözləyirlər. Onu qonaqpərvərliklə qarşılayırlar. Qadınlar müxtəlif evlərdə yığışıb, səhərə qədər yatmır, Xıdır Nəbinin gəlişini gözləyir, bayram edir, onun vasitəsilə çillənin kiçiyinin "şıltaqlıqlarının" onlara zərər verməyəcəyinə inanırlar. Qovut qovurur, duzlanıb, doğranıb, küpələrə yığılıb, qış uzunu az-az istifadə etdikləri ərzaqların tükəndiyi bir zamanda bu mərasimləri keçirir, sabaha Xıdır Nəbinin vasitəsilə ümidlə baxır, aclıqdan, soyuqdan qurtulacaqlarını, bu çətin pilləni sağ-salamat adlayacaqlarına inamlarını ifadə edən nəğmələr oxuyur, mərasimlər keçirirlər:

Çillə, çillə üzdədir,
Xıdır Nəbi bizdədir" [187, s. 250].

İndi alimin verdiyi bu bilgilər əsasında Xıdır Nəbi mərasiminin "birinci mərhələsinin" məkan-zaman strukturunu, həmin strukturu təşkil edən elementlərin semantikasını aydınlaşdırmağa çalışaq:

1. Mərasimin zamanı:

Qışın ən sərt çağı.

2. Xıdır Nəbinin gəlişinin zaman işarəsinin xalq təqvimindəki adı:

Kiçik Çillə.

3. Xıdır Nəbinin gəlişi bayramının zaman limiti:

Fevralda kiçik çillənin onuncu – on dördüncü günlərində.

4. Xıdır Nəbinin gəlişinin məqsədi:

Xalqı qışın Kiçik Çillə mərhələsinin çətinliklərindən qurtarmaq.

5. Xıdır Nəbinin gəlişinə insanların kütləvi reaksiyasının forması:

Qonaqpərvərlik.

6. Xıdır Nəbinin qarşılanma mərasiminin əsas iştirakçıları:

Qadınlar.

7. Xıdır Nəbinin gəlişinin qarşılanma zamanı:

Gecədən səhərə qədər.

8. Xıdır Nəbinin gəlişinin qarşılanma mərasimini təşkil edən ritual davranışları:

– Qadınların müxtəlif evlərdə yığışması;

– Qovut qovurmaları;

– Səhərə qədər yatmamaları;

– Nəğmə oxumaları.

9. Xıdır Nəbinin gəlişinin qarşılanma mərasimində insanların Xıdır Nəbi ilə ritual ünsiyyətinin formaları (mərasimi kommunikasiya aktları):

– Xıdır Nəbiyə qovut payı vermək;

– Xıdır Nəbiyə nəğmələrlə müraciət etmək.

9.1. Qovut payının funksional semantikası:

Qovut – undan hazırlanır. Xıdır Nəbiyə bəzi yerlərdə qovut, bəzi yerlərdə xəşil payının verilməsi bütün hallarda un//taxıl//əkin//çörək semantikasını daşıyır. Çünki xəşil də undan hazırlanan yeməkdir. Bu, o deməkdir ki, insanlar Xıdırı undan hazırlanmış yeməyə qonaq etməklə ondan çörəklərinin bol olması üçün taxıl əkin-biçinlərinə bərəkət vermələrini istəyirlər. Bu, yenə də təkrar edirik ki, "paya pay" prinsipinə əsaslanır. Bu prinsipin bütün məhsuldarlıq kultlarının əsasında durduğunu nəzərə alsaq, qadınlar Xıdıra pay verməklə "paya-pay" mexanizmini işə salmaq istəyirlər. Mədəniyyət tarixindən mə-

lumdur ki, kult obyektindən nə isə almaq üçün əvvəlcə onun özünə pay (qurban) vermək lazımdır.

9.2. Xıdır Nəbi nəğməsinin funksional semantikası:

Lakin "paya-pay" mexanizmi təkcə payla işə düşmür. İnsanlar verdikləri payla bərabər Xıdır Nəbidən nə istədiklərini ona müraciətlə oxuduqları nəğmədə ifadə edirlər. Bu cəhətdən, Xıdır Nəbi mərasimində onun şərəfinə oxunan nəğmələr, əslində, ona müraciətlə deyilən dualardır. Bu cəhətdən, G.Pənahın mərasimdə oxunan nəğmədən verdiyi misralar yalnız "fraqmentdir".

10. "Çillə, çillə üzdədir, // Xıdır Nəbi bizdədir" misralarının emosional-psixoloji semantikası:

Misraların məzmunundan görünür ki, qadınlar sanki Kiçik Çilləyə acıq verərək, ona Xıdır Nəbinin artıq gəlib çıxdığını deyirlər. Bu, emosional-psixoloji baxımdan Xıdırın gəlişi ilə onların mənəvi dünyasının ümid sevincinin rənginə boyandığını göstərir.

G.Pənah "Xıdır Nəbi" mərasiminin **ikinci mərhələsi** haqqında yazır: "Xıdır Nəbi təbiətin sərt mövsümlərindən mülayim mövsümlərinə keçid dövründə də xalqın hamisidir. O, xalqın evlərini gəzir, keçirilən şənlik mərasimlərində iştirak edir. Xalqın sevincinə şərikdir. O, axırıncı çərşənbələrin iştirakçısıdır. İnsanların bir-birinə olan sevgisini, hörmətini yoxlayır. Bu bayramda hamı küsülülər barışmalıdır, cavanlar qocalarını, böyüklərini yad etməlidir, kimsəsiz, əlsiz-ayaqsızlar aranılmalı, qapısına gedilməli, bağ-bağatını təmizləməli, əkin-şumlama işinə yardımçı olmalı, onların qayğısına qalmalıdırlar. Əks təqdirdə hamı inanır ki, Xıdır Nəbi onların işlərinə göz qoyur, hər kəs etdiyi yaxşılığa görə öz əməyinin Allah tərəfindən mükafatlandırılacağına əmindir" [187, s. 250-251].

Müəllifin bu yazdığından aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

1. Xıdır Nəbi ilə bağlı mərasimlər yalnız Kiçik Çilləni əhatə etmir.

2. Mətnlərdə açıq şəkildə görünməsə də, Xıdır Nəbi Novruz mərasimlərinin də iştirakçısıdır.

3. G.Pənahın Xıdır Nəbinin xalqın evlərini gəzməsi, keçirilən şənlik mərasimlərində iştirak etməsi haqqındakı məlumatı vaxtilə Xıdır Nəbi ilə bağlı belə mərasimlərin olmasından da soraq verir. Yada salaq ki, Qazax bölgəsindən toplanmış nəğmədə də Xıdır Nəbinin göy atın üstündə bazara gəlməsindən, bazarda insanların yazı gətirmək arzusunu yerinə yetirmək üçün saz çalıb-oxumasından söhbət açılır [69, s.101].

4. Xıdır Nəbi Novruz mərasim kompleksinə daxil olan sosial davranış formalarının necə həyata keçirilməsinə nəzarət edir. Həmin davranış formulları aşağıdakılardır:

– küsülülərin barışdırılması;

– cavanların qocaları, böyükləri ziyarət etməsi;

– insanların kimsəsizlərə, əlsiz-ayaqsızlara ev-eşik, həyət-baca, əkin-biçin işlərində kömək edilməsi.

Bütün bunlar cəmiyyət daxilində sosial harmoniya yaradan davranışlardır. Xıdır Nəbinin kimin bu davranışlara necə əməl etməsinə nəzarət etməsi və hər kəsi öz əməlinə görə ya mükafatlandırması, ya da cəza verməsi onun Novruz mərasim kompleksində mühüm rol oynadığını aşkara çıxarır. Buradan aydın olur ki, Xıdır Nəbi bir obraz-konsept kimi Novruz mərasim kompleksinin ayrılmaz tərkib hissəsidir. Lakin zamanla Novruz bayramının modernləşməsi, xüsusilə XI əsrdə rəsmi təqvim islahatına məruz qalması Novruz dünya modelinin mühüm ünsürü olan Xıdır Nəbi elementini arxa plana keçirmişdir. Doğrudan da, Novruz bayram kompleksinə dair mərasimləri öyrəndikcə görürük ki, burada əskik olan element Novruz kultudur. Yəni ritual-mifoloji düşüncə modeli baxımından Novruz dünya modelində Novruzun bütün mifik-kosmoloji dəyərlərini özünə konsentrasiya edən kult obrazı da olmalı idi. Lakin bu obraz görünmür. Belə hesab edirik ki, həmin kult-obraz Xıdır Nəbi olmuşdur.

G.Pənah "Xıdır Nəbi" mərasiminin **üçüncü mərhələsi** haqqında yazır: "Üçüncü mərhələ mayın üç-yeddisi arasına təsadüf edir. Bu dövrdə bütün insanlar evdən çıxır, çəmənliklərdə, bağ-bağçalarda dolaşır, çobanlar sürünü çöllərə tökür, bol süd götürülür, motallar düzəldilir. Əkin şumları suvarılır. Ağacların, bağların yabanı otları təmizlənir, keşniş, şüyüd, turp, soğan lələri alaq otlarından təmizlənir. İnsanlar bol məhsul götürmək ümidilə çalışır, əlləşir. Hamı inanır ki, Xıdır Nəbi də onlarla birlikdədir. Xıdır Nəbi ilə bağlı rəvayətlər, miflərə diqqət yetirsək, bu üç mərhələni onların məzmun və ideyasında görürük" [187, s. 251].

Müəllifin Xıdır Nəbi haqqında olan rəvayətlər, miflər əsasında bərpa etdiyi bu üç mərhələ, əslində, mifoloji düşüncənin məntiqi ilə təsdiq olunur. Xıdır Nəbi bərəkət hamisidir:

O, insanları Kiçik Çillənin əlindən alaraq, onları məhv olmağa qoymur – **birinci mərhələ;**

Qışın gedişini, yazın gəlişini öz gücü ilə təmin edir, məhsuldarlıq hamisi kimi bütün əkin-biçini mayalayır – **ikinci mərhələ;**

Bol məhsulun əldə olunmasını təmin edir – **üçüncü mərhələ**.

Bununla da Xıdır Nəbinin məhsuldarlıq hamisi, bərəkət kultunun daşıyıcısı kimi funksiyası tamamlanır.

B.Abdulla və T.Babayevin tərtibçi-müəllifləri olduqları "Novruz bayramı ensiklopediyası"nda Xıdır Nəbi ilə bağlı müxtəlif həcmli aşağıdakı oçerklər vardır:

"Xıdırəlləz";
"Xıdır Nəbi";
"Xıdır Nəbi axşamı";
"Xıdır gecəsi;
"Xıdır payı";
"Xıdır Nəbi nəğməsi";
"Xıdır Nəbi küləyi";
"Xızır günü";

“Xızır (Xıdır)”;
“Xızır İlyas”;
“Xızırzində” [181, s. 101-104].

Bu məlumatlar əsasında “Xıdır Nəbi” mərasiminin bir ritual vahidi kimi məkan-zaman semantikasını müəyyənləşdirməyə çalışaq. B.Abdulla və T.Babayev yazırlar ki, ““Xıdır Nəbi” – türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan xalqının mif və folklorunda mifik obraz, yazın gəlməsi ilə bağlı mövsüm mərasimi. Kiçik çillənin birinci ongünlüyü “Xıdır Nəbi” adlanan kimi, adı da Xıdır Nəbi mərasimidir” [181, s. 101].

Müəlliflərə görə, “Xıdır Nəbi” mərasimini hər ev, hər ailə təntənəli şəkildə qeyd etmişdir. Bayramı qeyd etməyə imkanı olmayanlara imkanlılar kömək etmişdir [181, s. 101].

Bu məlumat Xıdır Nəbi bayramının etnokulturoloji baxımdan cəmiyyəti, kollektivi bütövlükdə əhatə etdiyini göstərir. Bayramı keçirməkdə kasıblara kömək edilməsi bayramın konsepsiyasından irəli gəlir. Xıdır Nəbi bayramı el-obada, cəmiyyət daxilində sosial-mənəvi harmoniya yaradılmasına xidmət edən mexanizmdir. İnanca görə, bu mexanizmin işləməsinə elə Xıdır Nəbinin özü nəzarət edir. Bayramın sosial-fəlsəfi normalarını pozanlara Xıdır Nəbi cəza verir: onların evindən, yurdundan xeyir-bərəkəti kəsir. Bu, Xıdır Nəbinin sosial-mənəvi tarazlığın balanslaşdırıcısı rolunu oynadığını da göstərir.

B.Abdulla və T.Babayev yazırlar ki, “Azərbaycanın bəzi yerlərində “Xıdır Nəbi” mərasimi keçirilən vaxtdan bir gün qabaq bağ-bağçadan uşaqlar alma çubuqları qırıb evə gətirirlər. Bu çubuqların uclarına pambıq sarınıb yağ sürtülür. Həmin çubuqların hərəsi bir niyyət üçündür: yurdun abadlığı, ailənin salamatlığı, bağ-bostanda barın çoxluğu, mal-qaranın artması, toy-düyün və s. Çubuqlar qovutun üstündə şam kimi yandırılır. Sübhəcən evdəkilərdən bir kimsə qovuta toxunmamalıdır. Etiqada görə, əvvəlcə Xıdır boz atı ilə gəlib qovutdan payını götürməlidir. Belə olduqda evə bolluq gəlir. Yalnız bundan sonra

düşümlü sayılan bu qovutdan ailənin bütün üzvləri yeməlidir" [181, s. 101-102].

"Xıdır Nəbi" mərasimi gecəsində icra olunan bu qovut ayini ritual-mifoloji baxımdan mürəkkəb məna sisteminə malikdir. Burada inam, inanc, ayin və magiya bir-biri ilə qovuşaraq vahid sistem yaratmışdır. Alma çubuqlarının niyyət tutularaq şam kimi qovutun üstündə yandırılması magik davranışdır. Alma çubuqları və onlara niyyət tutulması sırf magik prosesdir.

Magiyanın bəşər düşüncəsi tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, əslində, magiya, insan düşüncəsinin, həyatının ən qədim dövrünə aiddir və o, ənənəvi mədəniyyətin bütün tarixi boyunca bu və ya digər şəkildə özünü göstərməkdə davam edir. S.A.Tokarev yazır: "Din tarixində magik mərasim və təsəvvürlər yüksək dərəcədə əhəmiyyətli rol oynamış və oynamaqdadır. Magiya – erkən din formalarından tutmuş son mərhələlərə qədər istənilən dinin ən əhəmiyyətli və üzvi tərkib hissələrindən biridir" [299, s. 404].

Göründüyü kimi, magiya ilə din bir-birindən ayrılmazdır. Xıdır Nəbinin də dini görüşlərlə üzvi şəkildə qaynayıb-qarışdığını nəzərə alsaq, "Xıdır Nəbi" mərasimində magik aktların yer alması təbiidir.

E.Taylor yazır: "Əgər qısa şəkildə desək, magiyanın tarixdəki yeri belədir: o, öz əsas prinsipinə görə məlum sivilizasiyaların ən aşağı pilləsinə aiddir. Magiya dünyanın əqli inkişafında çox az rol oynamış ibtidai cəmiyyətlərində indi də bütün gücü ilə qorunmaqdadır. Onu bu səviyyədən başlamaqla daha yüksək səviyyələrdə müşahidə etmək mümkündür: Belə ki, vəhşilərin əksər üsul və vərdişləri əhəmiyyətli dəyişiklik olmadan öz yerini qorumaqda davam edir. Zamanla yeni üsullar meydana çıxmış və köhnə ilə yeninin bu qarışığı ən yeni mədəni xalqlarda qorunub qalmışdır. Lakin həmin əsrlər ərzində qabaqcıl cəmiyyətlər öz rəylərində getdikcə daha çox təcrübi yoxlamalara əsaslandıqca bu sirli fəaliyyət sadə mədəni qalıq-

lar səviyyəsinə düşdü və biz onu müasir dövrdə əsasən elə bu şəkildə də aşkar edirik" [295, s. 92].

Alimin fikrindən iki əsas nəticə hasil olur:

a) Magiya mədəniyyətin ilkin başlanğıc adlandıra biləcəyimiz dövrünə aiddir;

b) Magiya ənənəvi mədəniyyətin bütün növlərində özünü göstərir.

Bundan əlavə, magiyanın bütün mahiyyəti etibarilə bir ritual hadisəsi olduğunu da nəzər alsaq, onun Xıdır Nəbi ilə bağlı ayində özünü göstərməsi tamamilə təbiidir. İrəlidə "qovut" ayininin təhlili zamanı görəcəyimiz kimi, həmin ayində magiyanın özünün əsas əlamətləri açıq şəkildə təzahür edir.

C.C.Frezer: "Magik düşüncə iki prinsipə əsaslanır. Onlardan birincisində deyilir: oxşarlıq oxşarlığı yaradır, yaxud nəticə öz səbəbinə oxşayır. İkinci prinsipə görə, bir dəfə bir-birinə toxunan əşyalar birbaşa ünsiyyətdən sonra uzaqdan uzağa da qarşılıqlı təsiri davam etdirirlər. Birinci prinsip bənzəmək (oxşamaq), ikincisi isə təmas, yaxud yoluxma qanunu adlana bilər. Maq birinci prinsipə, yəni oxşarlıq qanununa əsasən belə bir qərar gəlir ki, o bir şeyi təqlid etməklə hər bir arzu edilən hərəkəti həyata keçirə bilər, O, ikinci prinsip əsasında belə bir nəticəyə gəlir ki, onun əşyalar vasitəsilə etdikləri nə vaxtsa həmin əşyalara toxunmuş, onlarla bədəninin hansı hissəsi iləsə təmasda olmuş şəxslərə də təsir edir. Bu oxşatmaq qanununa əsaslanan cadugər üsullarını homeopatik, yaxud təqlidi magiya adlandırmaq olar. Təmas, yaxud yoluxma qanununa əsaslanan cadugər üsulları isə kontagioz magiya adlana bilər" [308, s. 19].

Magiyanın bu iki prinsipindən (bənzəmək və təmas etmək) "qovut" ayininə nəzər saldıqda görürük ki, burada daha çox təmas prinsipi özünü göstərir. Çubuqların hərəsi bir niyyəti təmsil edir; Xıdır qovutdan öz payını götürərkən qovutla təmasda olur və bununla da Xıdır Nəbinin bərəkəti magik təmas yolu ilə qovuta, onun üstündəki niyyət çubuqlarına ötürülür.

Karl Qustav Yunq haqqında oçerkdə deyilir: "Yunqa görə, magiya istifadə etmək, rəhmə gətirmək, ya da dağıtmaq məqsədi ilə qeyri-şüuri (təhtəlşüuri) güclərə mane olmaq, yaxud yardım etmək cəhdidir. Bu yolla onların ya məhvedici gücü durdurulur, ya da həmin güclə birləşməyə nail olunur" [293, s. 82].

"Xıdır Nəbi" mərasimi gecəsindəki "qovut" ayininə K.Q.Yunqun yanaşması kontekstində nəzər salaraq görürük ki, buradakı magik akt Xıdır Nəbinin bərəkət gücündən istifadə etmək, ona pay verməklə rəhmə gətirmək cəhdidir.

Deyilən fikirlər işığında alma çubuqları ilə bağlı qovut mərasiminin ritual-mifoloji semantikasını aydınlaşdırmağa çalışaq:

1. Yaş alma çubuqları bitki və bərəkət kultu ilə bağlıdır. Burada da "paya-pay" mexanizmi işləyir. Çubuqların Xıdır Nəbi üçün qoyulmuş qovut payına əlavə edilməsi onların da qovut kimi Xıdır Nəbiyə pay verilməsini göstərir. Xıdır Nəbi qovutdan öz payını götürüb, yerdə qalan qovuta əl basıb, onu bərəkət enerjisi ilə yükləyir. Qovut undan hazırlanır. Xıdır Nəbinin qovuta bərəkət verməsi insanların əkin-biçininə bərəkət verməsi deməkdir. Bu baxımdan, Xıdır alma çubuqlarının vasitəsilə də insanların bağ-bağatına bərəkət verir.

2. Çubuqların ucuna yağlı pambıq sarınılaraq yandırılması xüsusi magik ayindir. Burada od kultunun izi var. Əkin-biçinin, bağ-bağatın dirçəlməsi üçün od/istilik lazımdır. Bu da iki mənadan soraq verir:

a) İnsanlar Xıdırdan od-ocaqlarına bərəkət istəyirlər;

b) İnsanlar yazın istiliyinin gəlməsini istəyirlər.

3. Xıdırla bağlı qovut ayini eyni zamanda magik ayindir. Burada qeyd olunduğu kimi, əsasən təmas prinsipi özünü göstərir. İnsanlar Xıdır Nəbi gecəsində onunla birbaşa təmasa girə bilmirlər. Xıdırla görüşdə təmasa, ünsiyyətə insanların özləri yox, onları təmsil edən əşyalar girir. Yəni alma çubuqları, qovut insanların əkin-biçinini təmsil etdiyi kimi, eyni zamanda onların özlərini də təmsil edir. Çünki bu əşyaları insanlar öz əlləri ilə hazırlayırlar. Bu baxımdan, həmin əşyalar metonimiya

yolu ilə insanların özlərini də təmsil edir. Xıdır Nəbinin qovuta ya əlini basması, ya da qamçısı ilə toxunması da metonimiyadır. İnsan qovutu əli ilə hazırladığı kimi, Xıdır Nəbi də qovuta əl basır. Beləliklə, qovut magik əşya kimi insanla Xıdırı təmas yolu ilə özündə qovuşdurur və Xıdırın qovuta verdiyi bərəkət enerjisi səhərisi gün qovutdan dadanlara keçir.

4. Təmas vasitəsilə Xıdır Nəbidən insanlara, onların əkinbiçininə, həyət-bacalarına, mal-davarlarına ötürülən magik enerjinin adı bərəkətdir. B.Abdulla və T.Babayevin yazdıqları kimi: "Xıdır gecəsi"ndə, inama görə, Xıdır peyğəmbər (Xıdır Nəbi) atını minib xəlvətcə hər yanı gəzir. Onun adına ayrılmış paylara gizlincə əl toxundurur ki, həmin nemətlərin bərəkəti artıq olsun. "Xıdır gecələri"ndə axşamdan səhər açılana qədər külək əsər. Deyərlər ki, Xıdır Nəbidi, atını çapıb bərəkət paylaya-paylaya gedir, əsən külək də onun bədöy atının yelidir" [181, s. 103].

Burada iki cəhət özünü göstərir:

Birincisi, "paya-pay" mexanizmi: insanlar Xıdıra pay qoyduqları kimi, o da insanlara pay paylayır.

İkincisi, onun insanlara payladığı payın adı bərəkətdir.

Xıdır Nəbi ilə bağlı mərasimlərə, miflərə, adət-ənənələrə nəzər saldıqda biz hər yerdə "Bərəkət" konseptini müşahidə edirik. Bu cəhətdən bərəkət – Xıdırın insanlara bəxş etdiyi gücün, qüvvənin, magik enerjinin ümumi adıdır. Bərəkət hər bir sahə üzrə konkret təzahürlərə malikdir və bütün hallarda məhsuldarlığa xidmət edir. Məsələn, əkinə verilən bərəkət, meyvələrə verilən bərəkət, uşaq doğan analara verilən bərəkət və s.

Xıdır Nəbi ilə bağlı digər mərasim hərəkətlərində də magiya müşahidə olunur. Məsələn, B.Abdulla və T.Babayev Xıdır Nəbi axşamı (yaxud gecəsi) mərasiminin adətləri ilə bağlı yazırlar: ""Xıdır gecəsi"nin səhəri axşamdan (uşaqlar tərəfindən pay toplama mərasimində müxtəlif evlərdən – Ş.A.) yığılmış unu, südü, bir də yağı bir yerə cəm eləyib xəmir yoğurar, böyük kömbələr düzəldib, birinin də içinə bir qırmızı muncuq qo-

yurlar. Kömbələr bişdikdən sonra onları parça-parça cavan-çomrul arasında bölərlər. Muncuq kimin bəxtinə çıxsa, həmən adam istəyinə çatacaq" [181, s. 103].

Burada kömbənin arasına muncuq qoyulması sırf magik davranış aktıdır. Təhlil nəticəsində aşağıdakı qənaətlərə gəlmək mümkündür:

a) "Xıdır payı" mərasimində uşaqların Xıdır Nəbinin adına topladığı (qəbul etdikləri) un, süd, yağ payları özündə Xıdırın bərəkətini daşıyır.

b) Kömbənin içinə qoyulmuş muncuq kömbədəki bütün bərəkəti özünə çəkərək, magik enerjiyə malik əşyaya çevrilir.

c) Muncuqlu kökə parçasını tapan insan artıq həmin magik əşyanın sahibinə çevrilir və o, Xıdırın muncuğa konsentrasiya olunmuş magik bərəkət enerjisinə sahiblənir.

"Xıdır Nəbi" mərasimlərindəki istər muncuq, istərsə də alma çubuqları, göründüyü kimi, magik gücə malik sehrli əşyalardır. Bunların magik funksiyasına folklorda çox rast gəlinir. R.Əliyev yazır: "Qədim insanlar şər ruhlardan qorunmaq üçün müqəddəs saydıqları əşyadan istifadə edirlər. Fetişizmdə əsas olan fetişin sehrli gücə malik olmasıdır. Folklor mətnlərində fetiş kimi istifadə olunan əşyalar içində toppuz, muncuq, papaq, üzük, kassa, çubuq, süfrə və s. qəhrəmana düşmənə qalib gəlmək üçün lazım olur" [108, s. 36].

Kömbənin içindəki muncuq magik əşya kimi Xıdır verdiyi bərəkəti özündə daşıyır. "Xıdır Nəbi" mərasimində bu bərəkətin necə reallaşacağı muncuğu tapan adamın arzusundan asılıdır. Ancaq "Göy muncuq" adlı Azərbaycan nağılında qızın udduğu muncuqdan uşaq doğulur. İşdən qayıdacaq qardaşları üçün yemək hazırlayan bacı arıtladığı düyünün içərisindən tapdığı muncuğu təsadüfən udur. Qız daha sonra uşağa qalır. Qardaşları onun namussuzluq etdiyini düşünüb qəzəblənir və onu öldürmək istəyirlər. Qızı öldürməyi balaca qardaşa həvalə edirlər. Qız qardaşına işin əslini belə xəbər verir: "Qardaş, mənim günahıma batıb, nahaq qan eləmə. Mən heç bir kişi xeylağı

görməmişəm. Düyü arıtdıyırdım, bir göy mıncıx tapdım, ağzıma atmışdım, bilmədim uddum. Hər nə oldusa, o göy mıncıxdan oldu" [72, s. 225].

Göründüyü kimi, qızın udduğu göy muncuq kişi başlanğıcını təmsil edir, yəni özündə kişi cinsi enerjisini (bərəkətini) daşıyır. Göy muncuq bir əşya olsa da, magik əşyadır, yəni kişi rolunu oynayır. Təsadüfi deyildir ki, bir müddətdən sonra qızın uşağı olur və ona Göy Muncuq adını verirlər [71, s. 226].

Bizcə, Xıdır Nəbi üçün qoyulmuş qovuta basdırılmış alma çubuqları da eyni magik enerjiyə malikdir, yəni kişi başlanğıcını, Xıdırın dölləndirici funksiyasını ifadə edir. Yada salaq ki, nağıllarda bir sıra qəhrəmanlar pay verən dərvişlərin onların valideynlərinə yedirtdikləri almadan doğulurlar. Bu halda alma kişi başlanğıcını, dərvişin dölləndirici gücünü (bərəkətini) daşıyır.

Beləliklə, aydın olur ki, Xıdır Nəbi ilə bağlı mərasimlərin hamısının mahiyyətini "paya-pay" mexanizmi vasitəsilə Xıdır Nəbidən bərəkət əldə etmək təşkil edir. Göründüyü kimi, uşaqların evlərdən Xıdır Nəbinin adına topladığı paylar Xıdır Nəbinin verdiyi enerji vasitəsilə bərəkətləndirildikdən sonra yenə insanların özünə qayıdır. Xıdır qovutdan öz payını götürdükdən sonra insanlar yerdə qalan payları özləri yeyir, yaxud uşaqların topladığı Xıdır Nəbi paylarından bişirilən kömbələri insanlar yeyirlər.

Xıdır Nəbi//Xıdır İlyas paralelizmi. "Xıdır Nəbi" mərasimi bəzi yerlərdə "Xıdırəlləz" də adlanır. B.Abdulla və T.Babayev yazırlar: "Xıdırəlləz – Anadoluda mayın 5-6-sı arasında keçirilən yaz-yaşıllıq bayramı. Dirilik suyunu axtarıb tapan iki qardaşın – Xıdır (Xızır) və İlyasın xalq tələffüz tərzi ilə birləşdirilmiş şəklindən yaranmış folklorik addır. "Xıdırəlləz" bayramında Azərbaycandakı "Xıdır Nəbi" və "Novruz" mərasimlərinə bənzər şənlik keçirilir. Anadoluda gəzən rəvayətə görə, Xıdır və İlyas dirilik suyunu həmin gün tapmışlar" [181, s. 101].

Burada iki məsələ diqqəti cəlb edir:

Birincisi, Xıdır kultu ilə İlyas kultunun birləşməsi;

İkincisi, birləşmiş Xıdır-İlyas (Xıdırəlləz) kultunun qışdan yaza keçidin bütün təqvim ritmlərini (mərhələlərini) əhatə etməsi.

Xıdır kultu ilə İlyas kultunun birləşməsi onların funksiya yaxınlığı ilə bağlıdır. Xıdır – yaşıllıq, İlyas – su məbududur. Yazın gəlişi, əkin-biçin, bağ-bağat və s. hamısı həm yaşıllığın, həm də suyun bərəkətindən asılıdır. Həmin bərəkətləri isə Xıdırla İlyas verirlər.

Digər tərəfdən, aydın olur ki, Novruz dediyimiz bayram kompleksi Xıdır-İlyas kultu ilə sıx bağlıdır. "Novruz" sözünün fars sözü olduğunu bilirik. Bizə belə gəlir ki, Azərbaycan Novruz bayramının əsasını, kökünü, platformasını Xıdır-İlyas kultu təşkil edir. Əlbəttə, bu fikrimiz ciddi əsaslandırma tələb edir. Ona görə hesab edirik ki, tədqiqatları bu istiqamətə yönəltmək olar. Bu da bizə Novruz adlanan ümumşərq bayramının içərisində məhz türk xalqlarına məxsus layı onun əsas sərhədləri çərçivəsində aşkarlamağa imkan verər.

Novruz bayramında, heç şübhəsiz, müxtəlif xalqların yaz bayramları bir-birinə qovuşmuşdur. Burada iki bayram layı aydın şəkildə müşahidə olunur: türk yaz bayramı ilə İran yaz bayramı (Novruzu). P.N.Boratav təsadüfən yazmır ki, "Novruz bugün də İranlıların milli bayramıdır. İran mədəniyyəti ilə sıx bağlılığı olan türklər də bu bayramı mənimsəyiblər, xüsusilə Anadoluda yaşayan ələvi-qızılbaş topluluqları bu bayrama xüsusi əhəmiyyət verirlər" [82, s. 271].

Müəllifin bu yanaşmasının doğruluğunu Novruz bayramının Türkiyənin hər yerində keçirilməməsi də təsdiq edir. Əvəzində Xıdırəlləz bayramı geniş şəkildə qeyd olunur. Ona görə də belə hesab edirik ki, müasir Novruz bayramı tarixən iranlıların Novruz bayramı ilə türklərin Xıdır-İlyas (Xıdırəlləz) bayramının qovuşmasından yaranmışdır.

Əhməd Yaşar Ocaq yazır: "Folklorda Xızır, yaxud Xızır-İlyas kultunu ən yaxşı şəkildə ifadə edən mərasimlər, xüsusilə türk dünyasında "Xıdırəlləz" və "Nəbi (Xızır Nəbi)" bayramı-

dır. Xıdırəlləz böyük coşğunluqla Anadolu və Balkan türkləri arasında qeyd olunur. Adına köhnə vaxtlarda "Ruzi-Xızır" (Xıdır günü) da deyilən "Xıdırəlləz", xalq arasında yayılmış inanclara görə, Xızır və İlyasın görüşdükləri günün şərəfinə qeyd olunub, "Xızır-İlyas" sözlərinin xalq tələffüzündə aldığı şəkli ifadə edir" [242, s. 136].

Bu məlumatdan aydın olur ki, Xıdırəlləz, yaxud Xıdır Nəbi bayramı, əsasən, türk xalqları arasında qeyd olunur. Bu, çox mühüm məlumatdır və bizim Novruz və Xıdır Nəbi bayramının qovuşması haqqında yuxarıdakı fikrimizi təsdiq edir. Ona görə təkrar da olsa təsdiq edirik ki, hal-hazırda qeyd olunan Novruz türk Xıdır Nəbi bayramı ilə İran Novruzunun qovuşmasının məhsuludur.

P.N.Boratav Türkiyə sahəsini nəzərdə tutaraq yazır: "Bahar bayramlarının içərisində həm məşhur olması, həm də ona daxil olan adət-ənənələrin, şənliklərin zənginliyi baxımından ən diqqətə layiq olanı **"xıdırəlləz"**dir. Bu kəlmə müsəlman inancının əfsanəvi iki varlığı Xızır və İlyasın adlarının xalqın ağzında düşdüyü formasıdır. Ərəbcə yaşıllıq mənasını verən **"hadr"** ərəblərin islamdan əvvəlki mifologiyasında təbiətin yaz fəslində yenidən canlanmasını simvolizə edən ilahi varlıq hesab edilir. İslam ənənələri bu əfsanəvi varlığı "nəbi" (peyğəmbər) deyə səciyyələndirir. "Quran"da onun Musaya yol göstərməsi əhvalatı nəql edilir. Xalq inancına görə, Xızır vaxtaşırı dünyanı dolaşır, gəzdiyi yerlərdə quru otları yaşıllaşdırır, toxunduğu adamın əlində yaşıl iz qoyurmuş. Xalq inanclarında onun bərəkət, uğur gətirməsi, darda qalanlara yardım etməsi, ona rast gələnlərin kömək edənin Xızır olmasını sonradan başa düşüb, gördükləri vaxt öz arzularını söyləyə bilməmələrinə heyfslənmələri haqqında rəvayətlər danışılır" [82, s. 276].

Müəllifin yazdıqlarından bir neçə qənaət hasil olur:

a) Türkiyə sahəsi türklərinin əsas yaz bayramı, il bayramı Novruz yox, Xıdırəlləzdir.

b) Xıdır adı ərəb dili ilə bağlı olsa da, Xıdır kultuna ən müxtəlif inanclar qaynayıb-qarışmışdır.

c) Xalq (folklor) ənənəsindəki Xıdır obrazında bərəkət və xilaskarlıq kultları birləşmişdir.

P.N.Boratav Əli İmərin Halkalı bölgəsində keçirilən Xıdırəlləz bayramı haqqında verdiyi məlumatlara [bax: 231] əsasən yazır: "Xalq ənənəsində İlyas haqqında məlumatlar daha azdır. Bir inanca görə, Xızır və İlyas iki qardaş imiş. Başqa bir inanca görə isə, onlar: Xızır oğlan, Əlləz qız olmaqla iki sevgili imişlər. Bir-birinə uzun müddət həsrət qalmış, Xıdırəlləz gecəsi görüşmüş və bu qovuşmanın sevinci içərisində can vermişlər" [82, s. 276].

Qeyd edək ki, Xıdır və İlyasın istər qardaşlar, istərsə də sevgililər kimi təqdim olunması mifoloji dünya modellərinə əsaslanır. Xıdırla Nəbinin qardaş olmasının əsasında əkizlər mifi, sevgililər kimi təqdim olunmasının əsasında kosmoqonik yaradılış mifi durur.

V.V.İvanov yazır: "Əkizlər mifi müxtəlif qəbilə başçıları və ya mədəni qəhrəmanlar kimi çıxış edən qeyri-adi varlıqlar haqqında mifdir. Əkizlər mifini əkiz qardaşlar (müttəfiq və ya düşmən), əkiz bacı-qardaşlar, androgen və zoomorfik əkizlər mifinə bölmək olar" [267, s. 174].

Bu fikirdə diqqəti cəlb edən ən mühüm məqam əkizlər mif modelində birləşən obrazların "qeyri-adi varlıqlar" olmasıdır. Xıdır da, İlyas da qeyri-adi varlıqlar, ölümsüz peyğəmbərlərdir. Onların vahid modeldə birləşməsi yenidən yaranışa, həyatın davam etməsinə xidmət edir.

Xıdırla İlyasın sevgili olmalarının əsasında kosmoqonik yaradılış mifi durur. Yəni onların sevgisindən yeni dünya – yeni il, yaz, yeni həyat doğulur.

P.N.Boratav yazır: "Daha çox qadınların və gənc qızların bayramı kimi xarakterizə edilməsi lazım olan Xıdırəlləz mərasimlərini ümumən üç hissə halında xülasə edə bilərik:

1) Mayın 5-də, xıdırəlləz gecəsi, həyata keçməsi arzulanan diləklər üçün, bərəkətin, sağlamlığın olması üçün bir neçə iş görülür...” [82, s. 276].

Burada diqqəti cəlb edən əsas məqam arzu-diləyin gecə vaxtı tutulmasıdır. Bu, Xıdır Nəbinin gecə gəlməsi ilə bağlıdır.

Alim ikinci hissə haqqında yazır: “2) Sabahı gün də bu arzu və niyyət əməlləri davam etdirilir. Amma həmin gün mərasimlər əyləncəli və bayram havasında keçir: qadınlar və gənc qızlar “mantıvar çömləyi”ni (“niyyət çömləyi”ni) açırlar. Bu çömlək gecədən hazırlanmışdır; içinə su doldurulmuş, suyun içərisinə də niyyətdə iştirak edəcək hər şəxs öz balaca bir əşyasını (üzük, bilərzik və s.) salıb. Ağzı bir qıfılla bağlanmış çömlək bütün gecəni bir qızılgül fidanının altında saxlanılmışdır. Çömlək, adətə uyğun olaraq, bir gənc qızın başının üstündə açıldıqdan sonra kiçik bir qız uşağı bir-bir onun içərisindəki əşyaları çıxardır. Onlardan hər biri çıxarılmamışdan əvvəl söylənən mani/bayatı çıxan əşyanın sahibi üçün yozulur və bu yozumlar mərasimdə iştirak edənlərin gülüb-əylənmələrinə səbəb olur” [82, s. 276-277].

P.N.Boratavın təsvir etdiyi “niyyət çömləyi”, yəni “niyyət qazanı” mərasimi bizə Xıdır Nəbi bayramı ilə Novruz bayramı arasındakı əlaqələri anlamağa imkan verir. Qızların Xıdırəlləzdə keçirdiyi bu niyyət çömləyi ayini Novruz mərasim kompleksində Axır çərşənbə gecəsi keçirilən “vəsfi-hal” mərasimi ilə mahiyyətcə eynidir. Yəni bu ayinlər fal mərasimidir və onların hər ikisinin vasitəsilə bəxt yoxlanılır. Bu da bizə onu deməyə əsas verir ki, türk bayramı olan Xıdırəlləz iranlıların Novruzu ilə qarışmış və nəticədə ümumşərq Novruz bayramı yaranmışdır.

P.N.Boratav Xıdırəlləz mərasimlərinin üçüncü hissəsi haqqında yazır: “3. Xıdırəlləz günü qohum-əqrəba, qonum-qonşu çəmənliklərdə kütləvi şəkildə həmin günə məxsus yeməklər bişirərək şənliklər təşkil etməklə keçirir. Əyləncələrin başında gənc qızların ağaclardan yelləncək asaraq yellənmələri gəlir. Xıdırəlləz haqqında toplanan məlumatların əksəriyyətin-

də yelləncəyin həmin günə məxsus əyləncə olması üzərində daha çox dayanmışlar" [82, s. 276].

Bayramın üçüncü hissəsi də Novruzla paralellik təşkil edir. İlaxır çərşənbələrdə köhnə il yekunlaşdığı, Novruz günündə isə yeni il bayram edildiyi kimi, Xıdırəlləz mərasiminin üçüncü hissəsində də xalq artıq öz arzu-istəklərinin, niyyətlərinin Xıdırəlləz vasitəsilə qəbul olunduğunu bayram edir.

Beləliklə, məlum olur ki, Xıdırəlləz bayramı elə Xıdır Nəbi bayramıdır. Xıdırəlləz bayramının əsasında Xıdır və İlyas kultları durur. Bayramda hər iki kulta aid olan ənənələr bir-birinə qovuşmuş haldadır. Bu cəhətdən bayramın Xıdır Nəbi, yaxud Xıdırəlləz adlanması onun mahiyyətini dəyişmir. Bayramın necə adlanmasından asılı olmayaraq, ona aid mərasim ənənələri və nəğmələrdə Xıdır kultunun da, İlyas kultunun da izləri aydın şəkildə müşahidə olunur .

Xıdır Nəbi obrazının kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyası. Xıdır Nəbi kultu geniş məna tutumuna malikdir. Onun əsas funksiyası bərəkət verməkdir. Xıdır Nəbi mərasimlərinin təhlilindən aydın olur ki, o, həm də kosmoqonik kişi başlanğıcını təmsil edir, başqa sözlə, qadınların doğum məhsuldarlığına da bərəkət verir. Qeyd edək ki, Xıdırın yaradıcı kişi başlanğıcı ilə bağlı olması haqqındakı faktları Səfa Qarayev özünün Novruz bayramında yaradıcı cinsi davranışların simvolikasını araşdıran məqaləsində təhlilə cəlb etmişdir. Müəllif Xızırın gecələr bərəkət paylaması və papaqatma aktlarını psixoanalitik baxımdan araşdırmış, Xızır/Xıdırın fallik gücü təmsil edən obraz olması qənaətinə gəlmişdir. Bu tədqiqat mövzumuz baxımından əhəmiyyət kəsb etdiyi üçün oradakı faktlara və müəllifin gəldiyi qənaətləri Xıdır Nəbi bayramının ritual-mifoloji strukturu və etnokulturoloji semantikası baxımından araşdırmaq zərurəti meydana çıxır.

S.Qarayev ümumiyyətlə Novruzla bağlı obrazların, həmçinin Xızırın fallik güclə bağlılığının bu obrazlarda gizlin şəkildə ifadə olunduğunu qabardaraq yazır ki, "bayramın yaradı-

lışla əlaqədar olan semantikasının əsasında dayanan fallik güc, dölləndirici mahiyyət birbaşa deyil, gizlin şəkildə təqdim olunur. Başqa sözlə, obraz və davranışın mahiyyətində fallik məzmunun olması gizlədilmənin zəruri şərti kimi ortaya çıxır. Fallik məzmunun gizlin şəkildə ifadə olunduğu məqamlardan biri də Novruz ərəfəsində Xızırla bağlı mövcud olan inanc və davranışlarda özünü göstərir" [158, s. 81-82].

İndi müəllifin bu qənaətə hansı fakt və fikirlər əsasında gəldiyinə diqqət edək.

A.Uca yazır: "Türk dünyasında Novruz mərasimləri zamanı ortaya çıxan fiqurlardan biri də "Xızır Baba" obrazıdır. Belə ki, Novruz axşamı Xızırın evləri gəzərək bərəkət paylamasına, Xızırla rastlaşanın başına xoşbəxtlik quşunun qonacağına inanılır" [250, s. 152].

Bu məlumatda iki məqam diqqəti cəlb edir:

Birincisi, Xızır Baba obrazının Novruz mərasimləri ilə əlaqəsi. Bununla bağlı deyildi ki, Xıdır/Xızır Nəbi mərasimləri ilə Novruz mərasimləri bir-birinə qarışıb. Vahid mərasim kompleksi halına gəlmişdir.

İkincisi, Xızırın Novruz axşamında evləri gəzərək bərəkət paylaması və ona rastlaşanın başına xoşbəxtlik quşunun qonması. Xızır/Xıdırın bərəkət paylaması onun ümumən məhsuldarlıq kultunu təmsil etməsini göstərir. Yəni o, öz verdiyi bərəkətlə məhsuldarlığı artırır, bar-bərəkəti çoxaldır. Təbii ki, burada Xızırın öz bərəkəti ilə hər bir məhsulu mayalaması qənaətinə də gəlmək olar. Yəni Xızırın bərəkəti mayalama yolu ilə ötürülür. Ancaq biz bunu açıq şəkildə görmürük.

A.Uca yazır: "Qazax xalqı Xızırı Kızır adlandırırlar. İnanca görə, Kızır Ata Novruz ərəfəsində üç gün gəzir. Hər bir insan həyatında üç dəfə Kızırla qarşılaşır. Ancaq onu asanlıqla tanıya bilmir. Əgər kim onu tanısa, ömrü boyu xoşbəxt və şanslı olar. Kızır Novruzda qəməsini qaldıranda qar əriyir və bahar gəlir" [250, s. 152].

Xızırın tanınmaması xüsusi semantika daşıyır. Onunla rastlaşanlar canlı görüş zamanı Xıdırın kim olduğunu bilmir, bunu yalnız sonradan anlayırlar. Qeyd edək ki, İlkin Rüstəmzadə bununla bağlı Ağdaş bölgəsindən bir sıra maraqlı mətnlər toplayıb.

"Xıdır Nəbi, Xıdır İlyas, eşitdiyimə görə, olar gözə görükmüllər. Təsadüf hallarda gözə görüküllər insan şəklində, amma nəsə adam hiss eləmir, bir şey isdiyə. Yox oluf gedillər" [64, s. 70].

Bu mətndə Xıdır Nəbi və İlyasın insan şəklində gözə görünmələrinin vurğulanması təsadüfi deyil. Yəni bu, xalq inancında onların şəkildən-şəkilə düşə bilməsi haqqında təsəvvürün də olduğuna işarə edir.

Xıdır Nəbi müqəddəs varlıq olduğu üçün xalq inanc sistemində müqəddəs varlıqlara aid olan yasaqlar ona da aiddir. Digər bir mətndə deyilir: "Kimsə Xıdırı gördüyünü söyləsə, o saat Xıdır yox oluf gedəjəh. Oların sirri gərəh açılmasın axı" [64, s. 70].

Bu, bizim yadımıza insana ərə gəlmiş pəriləri, məleykələri salır. Onlar qız şəklinə düşüb insana ərə gəlir və bu sirri öz ərlərindən gizlədirlər. Müəyyən vaxtdan sonra elə bir vəziyyət yaranır ki, sirr faş olur. Bu vaxt pərilər, məleykələr evdə qalmır, əvvəlki dünyalarına qayıdırlar. Bu mətndə də eyni vəziyyətlə qarşılaşırıq: Xıdırın sirrini açmaq olmaz.

Xıdırın sirrini ona görə açmaq olmaz ki, o, müqəddəs varlıq, məbud, tapınılan kultdur. Kultun sirri müqəddəsdir: sirrin açılması ilə kult öz gücünü itirir. Xızırla qarşılaşan adama böyük xoşbəxtlik qismət olur, lakin həmin adam sirri açarsa, xoşbəxtlik də yox olar.

Mətnlərdən birində isə Xıdırın doğumla bağlılığına rast gəlirik: "Olar iki qardaş oluf, deyilənə görə. Biri axşam olanda atnan kəndi gəzir, diir. Xıdır Nəbi dünyaya düşənin taleyini yazır. Ana bədəninnən düşür ha, u gəlir taleyini yazır. İkinci gün, üçüncü gün ki, bunun gələcəyi bu olacax, onun gələcəyi u. Biri

oların can alandı, biri tale yazan, biri də ki, ta bilmirəm, onda bir az səhvim var, malın göbəyini kəsir" [64, s. 71].

Bu mətndə iki məqam Xıdırın doğuluşla bağlı olduğunu göstərir:

Birincisi, Xıdırın uşaq ana bətnindən düşəndə, yəni doğulanda onun yanında olaraq taleyini yazması;

İkincisi, Xıdırın təzəcə doğulmuş malın göbəyini kəsməsi.

Hər iki nöqtə Xıdırın gizli şəkildə doğum, kişi başlanğıcı ilə bağlı olduğuna işarə edir. Bu məna alt qatı təşkil edir, üst qatda isə, mətndən göründüyü kimi, Xıdır tale yazan varlıq kimi təqdim olunur.

Seval Kasımoğlu yazır ki, "Türkiyənin Antaliya bölgəsində "Xıdırəlləz"lə bağlı inanca görə, "Xızırın ağaclıq yerdə gizləndiyinə inanılır, yaşıllıq yerlərə gedilir. Mərasimlərdə qurbanı olanlar qurbanlarını kəsərlər" [236, s. 57].

Xızırın ağaclıq yerdə gizlənməsi və insanların onun şərəfinə qurban kəsmək üçün yaşıllıq olan yerlərə getməsi Xıdır Nəbinin bir tərəfdən yaşıllıq kultu ilə bağlı olmasını, o biri tərəfdən də bərəkət verməsini göstərir. İnsanların onun şərəfinə qurban kəsməsinin əsasında "paya-pay" prinsipi durur. Adamlar Xıdıra qurban kəsir, Xıdır bu qurbandan öz payını götürür və əvəzində onların bağ-bağçasına, əkin-biçininə bərəkət verir.

Xızırın bərəkət verməsi mayalanma şəklində də həyata keçir. S.Kasımoğlu yazır: "Erkəndən qalxan xalq otların şehindən südə maya atar. Süd bu üsulla qatığa çevrilərsə, Xızırın bu yoğurda əlini sürtmüş olmasına və o ilin bərəkət içərisində keçəcəyinə inanılır" [236, s. 57].

Qeyd edək ki, bu, Xıdırla bağlı magik mayalama amilidir. İnsanların otların üstündəki şehdən südə maya atması həmin şehi Xıdırın mayası kimi qəbul etmələrinin təzahürüdür. Adamlar həmin şeh-maya ilə südü mayalayırlar. Burada şeh-maya Xızırın bərəkət gücünün mayası, toxumu kimi qəbul olunur.

Xızırın bərəkəti ilə mayalanma başqa inanclarda da müşahidə olunur. S.Kasımoğlunun təqdim etdiyi inanca görə, Xı-

zırla İlyas bir-biri ilə görüşmək üçün atlarını sürətlə çapırlar və bu zaman atların ağzı köpüklənir. Onlar bir-birləri ilə görüşüb atlarını gül ağacına bağlayırlar. Bu vaxt atların "ağzındakı köpüklər bu ağaca bulaşır. Sabahı gün, yəni Xızır aylarının ilk günü bu ağacların altına baxılır. Xızır və İlyasın atlarının köpüyündən varsa, bərəkət gətirməsi üçün ambarlara, axırlara, evlərə, mətbəxlərə sürtülür" [236, s. 61].

Bu mayalanma faktı daha qədim inanclara əsaslanır. Burada kişi başlanğıcına əsaslanan məhsuldarlıq kultunun izləri var. Bunu aşağıdakı kimi əsaslandırmaq olar:

a) Yada salaq ki, Xızır və İlyas bəzi mətnlərdə sevgili kimi təqdim olunurlar: "Bir inanca görə, Xızır və İlyas iki qardaş imiş. Başqa bir inanca görə isə, onlar: Xızır oğlan, Əlləz qız olmaqla iki sevgili imişlər" [82, s. 276].

b) Xızırla İlyasın görüşündən köpüyün əmələ gəlməsi cinsi simvolika daşıyır. Belə olmasa idi, insanlar bu köpüyü bərəkət mayası kimi qəbul etməzdilər.

c) Mətndə köpük atların ağzından əmələ gələn köpük kimi təqdim olunur. Bu isə köpüyün fallik semantikasının daha qədim mənasını ortaya qoyur. Belə ki, ağız suyu yaradıcı (kosmoqonik) gücə malikdir. Falçılar, baxıcılar öz sənətlərini, istedad və qabiliyyətlərini varis olaraq seçdikləri insanlara onların ağızlarına tüpürməklə ötürürlər. Bu, möcüzəli doğuluş motividir. Yəni adi bir insan ağız suyu vasitəsilə falçıya, baxıcıya çevrilir. Bu, yenidən doğulmadır: ağız suyu isə burada fallik-seksual maya rolunu oynayır.

ç) "Koroğlu" dastanında Rövşən köpük vasitəsilə yenidən doğularaq Koroğluya çevrilir. Dastanda deyilir: "Günlərin bir günü Alı kişi Rövşəni yanına çağırıb dedi:

– Oğul, buradakı dağların birində bir cüt bulaq var, adına Qoşabulaq deyərlər. Yeddi ildən yeddi ilə cümə axşamı məşriq tərəfdən də bir ulduz doğar. Bu ulduzlar gəlib göyün ortasında toqquşarlar. Onlar toqquşanda Qoşabulağa nur tökülər, köpüklənib daşar. Hər kim Qoşabulağın suyundan içsə, aşıq olar. Özü-

nün də səsi elə güclü olar ki, nərəsindən meşədə aslanlar ürkər, quşlar qanad salar, atlar, qatırlar dırnaq tökər" [145, s. 18].

Burada diqqət çəkən odur ki, Rövşəni Koroğluya çevirən köpük Xızır və İlyasın atlarının görüşməsindən yaranan köpükdə olduğu kimi iki tərəfin görüşündən yaranır. Göründüyü kimi, göydə ulduzların toqquşmasından od yaranır, həmin odun su ilə qovuşmasından – görüşməsindən isə fallik gücə malik köpük yaranır. Bu cəhətdən, istər mətnlərdə iki sevgili kimi təqdim olunan Xızır və İlyasın görüşməsinin səbəb olduğu köpük, yəni onların atlarının görüşməsindən yaranan köpük, istərsə də odla suyun görüşməsindən yaranan köpük seksual//fallik gücü təmsil edir. Çünki bu köpük sakral kişi və qadın başlanğıclarını təmsil edən tərəflərin görüşü nəticəsində yaranan seksual maya, toxumdur. Dastanda Həsən xan tərəfindən gözləri kor edilmiş Alı kişinin özü də korluqdan qurtulub yenidən doğulmaq üçün həmin köpüklə mayalanmaq istəyir: "Çox igidlər, şahzadələr bu su üçün gəliblər, ancaq heç birinin baxtı yar olmayıb. İndi yeddi il tamam olhaoldur. Vədə çatıb. Get, axtar, Qoşabulağı tap, ancaq köpüyündən bir qab da doldurub mənə gətir!" [145, s. 18].

d) Atların ağzından tökülən köpük seksual toxumdur: çünki bu köpük atların görüşməsindən yaranır.

S.Qarayev yuxarıda verilmiş faktları belə şərh edir: "Göründüyü kimi, bu mətnlərin hamısında Xızır sakral dölləndirici kimi çıxış edir. Onun yaşıllıq yerdə gizlənməsi inancı mövcuddur. Həmçinin südün yoğurda çevrilməsi onun öz bərəkətverici fallik gücünü göstərməsinin işarəsi kimi qəbul edilir. Yuxarıdakı mətndə Xızırın "əlini sürtmək" davranışının semantikasının, əslində, fallik davranış olması da aydın olur. İnanclarda atın ağzından gələn köpük kimi əsaslandırılan maddə də sakral dölün işarəsidir ki, evə-eşiyə xeyir-bərəkət gətirəcəyinə inanılır" [158, s. 82].

Müəllif Xıdırın fallik gücü ilə bağlı iki çox maraqlı məsələyə diqqət verir: "Burada bizim üçün ən maraqlı olan iki mə-

sələyə xüsusi ilə diqqət yetirmək istərdik. Bunlardan birincisi Xıdırelləz günü asılmış yelləncəkdə yellənməyən şəxsin başının keçəl (kəl) olacağı inancıdır" [158, s. 82].

Əvvəlcə həmin faktlara diqqət edək. S.Kasımoğlu yazır: "Xıdırəlləzdə hamı daha əvvəldən qurulan sallancağa minər. Bu davranışın əsasında kəl (keçəl – Ş.A.) olmamaq vardır. Çünki Xıdırəlləzdə sallancağa minməyən gənclərin başının kəl olacağına inanılır" [236, s. 58].

Bu məlumatdan aşağıdakılar aydın olur:

1. Xıdırəlləz bayramında gənclərin hamısı yelləncəyə minməli və yellənməli idi.

2. Kimsə yelləncəyə minməsə idi, onun başının tükü töküləcəkdi.

İndi bu ritual davranış aktlarının semantikasını incələməyə çalışaq:

a) Mətndən aydın olur ki, yellənəcəyə minmək adəti gənclərə aiddir. Gənclər dedikdə hələ ailə qurmamış kişi cinsinin nümayəndələri nəzərdə tutulur. Bu, o deməkdir ki, yellənəcəyə minməyin gənclərin evlənməsi, cinsi həyatı, fallik gücü, erotik enerjisi ilə birbaşa bağlılığı var.

b) Yelləncəyə minməyənin başının tükü tökülür və o, keçəl olur. Buradan aydın olur ki, keçəl olmaq cinsi gücünü, evlənmək qabiliyyətini, seksual-fallik enerjisini itirmək deməkdir.

Yaşar Kalafatın topladığı materiallardan məlum olur ki, Türkiyənin Balıkəsir bölgəsində keçəllərin yelləncəyə minməməsi inancı mövcuddur [234, s. 34].

Bu inanc da yelləncəklə bağlı adətin fallik güclə bağlı olduğunu təsdiq edir. Keçəllik – antiməhsuldarlığın, fallik gücdən məhrumluğun ifadəsidir. Burada keçəl adamın öz uşağının (övladının) olub-olmaması şərt deyil. Əsas odur ki, o, yellənəcəyə minərsə, öz antiseksuallığını magik yolla başqa gəncələrə ötürə bilər.

S.Qarayev bununla bağlı yazır: "Xızır fallik gücə sahib olan dölləndirici atanın təbiətlə qaynayıb-qarışmış obrazıdır.

Bu mənada kəl (keçəl – Ş.A.), Xızırın yelləncəyinə minmək onun fallik gücündən güc almaq semantikası daşıyır ki, bu, şəxsi xədimliyin işarəsi olan kəllikdən (keçəllikdən) xilas edir. Əks təqdirdə fallik çatışmazlığın simvolu olan keçəllik aktuallaşacaqdır. Heç təsadüfi deyildir ki, dahi Nizami "Xosrov və Şirin" əsərində Xosrovun zifaf gecəsindəki cinsi davranışını Xızırın fəaliyyətinə bənzədir və yazır:

Qönçənin ucu ilə ox birləşib,
Oxunun ucu ilə ləlini hey deşirdi.
Məgər şah Xızır, gecə isə zülmət idi ki, o,
Dirilik suyuna balığı salırdı [117, s. 303].

Bu faktın özü də Xızırın fallik güclə əlaqəsini aydın şəkildə göstərir [158, s. 82].

Müəllifin bu fikrini təsdiq etməklə yanaşı belə hesab edirik ki, burada yelləncək elementinin özü də Xıdır Nəbi kultu ilə bağlı semantikaya malikdir və buna da münasibət bildirmək lazımdır. Bizə belə gəlir ki, yelləncək faktını Xıdır Nəbi və Novruz mərasimlərinin ümumi ideyası, ritual-mifoloji konsepsiyası müstəvisində dəyərləndirmək lazımdır. Novruz il dəyişməsi, yazın gəlişi mərasimi olduğu kimi, Xıdır Nəbi də eyni ilə il dəyişməsi ilə bağlıdır. Belə olmasaydı, bu bayramlar bir-birinə qovuşub vahid mərasim kompleksi halına gəlməzdi. Bu cəhətdən belə düşünürük ki, yelləncəkdə yellənməklə Novruz tonqalının üstündən tullanmağın arasında ortaq məna nöqtəsi var.

Tonqaldan tullanan adam öz azar-bezarını tonqala tökür. Lakin fikrimizcə, məsələ təkcə bununla məhdudlaşmır. Burada tonqaldan tullanmaq bir fiziki-mənəvi fazadan o birinə keçməyi də bildirir. Məsələni daha sadə şəkildə izah etməyə çalışsaq, söyləməliyik ki, burada üç hərəkət mərhələsi var:

Birincisi, hələ tonqaldan tullanmamış, azar-bezarlı köhnə insan və onun olduğu köhnə məkan-zaman;

İkincisi, köhnə məkan-zaman durumundan təzə məkan-zaman durumuna tullanmaq yolu ilə keçid prosesi;

Üçüncüsü, tonqaldan tullanandan sonra odla təmizlənmiş insanın olduğu yeni məkan-zaman rejimi.

Beləliklə, məsələnin mahiyyəti keçid prosesinin hərəkətlə, məkandəyişmə ilə həyata keçirilməsidir. Belə hesab edirik ki, Xıdır yelləncəyində yellənmək də eyni funksiyanı ifadə edir. Gənclər "Xıdır yelləncəyi"ndə yellənməklə Xıdır bərəkəti ilə mayalanır və bununla da (köhnə) yeniyetməlik durumundan evlənməyə hazır olduqları yeni duruma keçirlər.

Xıdırın fallik gücə sahib dölləndiricilik funksiyası ilə bağlı S.Qarayev Xıdır Nəbi mərasimində oxunan nəğmədən bir bəndə müraciət edərək, onu aşağıdakı kimi şərh edir: "Xızırla//Xıdırla düzgün münasibətin qurulmadığı halda fallik çatışmazlığın ortaya çıxması ilə bağlı inancın elementləri Naxçıvan ərazisində toplanılan aşağıdakı mətndə də simvolik şəkildə əks olunmuşdur:

Çatma, çatma çatmaya,
Çatma yerə batmaya,
Xıdırın payın kəsənin
Ayağı yerə çatmaya" [182, 44].

Məlum olduğu kimi, ayaq da fallik simvollardan biridir. Təsadüfi deyildir ki, bir çox arqo deyimlərdə cinsi davranışların "ayaqla" ifadə olunmasından bəhs olunur. Bəzən isə "qıçı şışmək" [217], "orta qıçı ağrımaq" [157, s.104] ifadələrində olduğu kimi "ayaq", "qıç" cinsiyyət orqanını işarələyir. Bu mənada yuxarıda təqdim etdiyimiz uşaqların papaq atıb pay yığması zamanı oxuduqları "Xıdırın payın kəsənin Ayağı yerə çatmaya" ifadəsində də "ayağı yerə çatmamaq" fikri ilə fallik çatışmazlıq arzulandığı məlum olur. Yəni Xıdırın payını kəsənlərə "çatma yerə batmaya", "ayağı yerə çatmaya" formasında simvolik olaraq xədimlik arzulanılır. Bu da özlüyündə Xızırın yelləncəyində yellənməməyə görə ortaya çıxan "keçəllik" motivi ilə eyni semantikaya malikdir" [158, s.83]. Müəllifin bu fikri Naxçıvan bölgəsindəki nəğmədə olan "Xıdırın payın kəsənin // Ayağı yerə çatmaya" misralarının Gəncə bölgəsindəki

“Kim Xıdır payın verməsə, // Əri yanında yatmaya” [57, s. 63] variantı ilə tam şəkildə təsdiq olunur.

S.Qarayev Xıdır Nəbi gecəsində oğlan uşaqlarının evlərə pay yığmaq üçün Xıdır Nəbinin adından papaq atmasını da Xıdır Nəbinin fallik gücə malik dölləndiricilik funksiyası ilə əlaqələndirir. Müəllif burada fallik gücün, dölləndiricilik funksiyasının birbaşa deyil, gizli şəkildə ifadəsinə, məsələn, kişi cinsini simvollaşdıran papaq vasitəsilə ifadəsinə diqqət yetirərək yazır: “Oğlan uşaqlarının papaq və torbayla evlərdən payyığma davranışı kişi başlanğıcının fallik dölləndirici təbiətini simvolizə edən Xıdırın davranışının imitasiyasıdır... Bu, həm Xıdırın gizlin gəlişi, həm də oğlan uşaqlarının gizlənməklə papaq, torba atmalarının fallik məzmuna malik olmasını göstərir. Yəni onlar ortaq semantikanı paylaşırlar” [158, s. 83].

S.Qarayev Xıdırəlləz mərasimi ilə bağlı faktlara müraciət edib, onlarda da Xızır//Xıdırın fallik gücə sahib dölləndiricilik funksiyasının ifadəsini görmüşdür. Həmin faktlara diqqət edək.

Y.Kalafat Türkiyənin Sarıqamış bölgəsində Xıdırəlləzdə “duzlu çörək” deyilən bir adətdən bəhs edir. İki dilimdən ibarət bu çörəyin bir tikəsini niyyət tutan subay qız özü yeyir, başqa dilimini isə onun yastığının altına qoyurlar. Qız səhər yuxudan durduqdan sonra onun gecə gördüyü yuxunu yozurlar. Növbəti gün çörəyin o biri dilimi qarğaların görə bildiyi bir yerə qoyulur. Daha sonra qarğanın uçaraq çörəyi hara apardığına baxılır və bununla da yuxu görən qızın həmin tərəfə gəlin gedəcəyi düşünülür [233, s. 307].

Bu faktı psixoanalitik təhlil müstəvisinə gətirən S.Qarayev yazır: “Bu inancdan da görünür ki, “Xıdırelləzdə” qızlar “duzlu çörək” yeyib yatmaqla, yəni gecə vaxtı ərə getməklə bağlı talelərini öyrənmək istəyirlər. Ümumilikdə, məhz Xıdır Nəbi bayramında ərə getmək və ya evlənməklə bağlı problemlərin müzakirəsinin özü də bu bayramdakı yaradılış semantikalı cinsi münasibət simvolikasının aktuallığını göstərir. Xıdır//Xızırın fəaliyyəti ilə fallik-dölləndirici funksionallıq işə düşür ki,

subaylar da bu yaradılış semantikalı zaman kəsimində öz talelərini həll etmək istəyirlər" [158, s. 82].

Doğrudan da, "duzlu kökə" ayininin Xıdırəlləz bayramında icra olunması bu ayinin semantikasının Xıdırla bağlı olduğunu göstərir. Ayinin qızın ərə getmək istəməsi ilə bağlı olması onun əsasında fallik Xıdır Nəbi kultunun durduğunu göstərir. Çünki Xıdırəlləz gecəsində taleyi verən, yazan Xıdır Nəbidir. Bu halda ondan istənilən gələcək nişanlı, ər olduğu üçün Xıdır Nəbi bu ayinə özünün, təbii ki, fallik gücü ilə bərəkət verir.

Burada bir maraqlı nöqtə də var. Türkiyədə Xıdırəlləzdə icra olunan bu ayin Azərbaycanda da eyni ilə Axır çərşənbə gecəsində icra olunur. Bu, bizə Azərbaycan Novruz kompleksinə aid olan ayinin Xıdır Nəbi kultu ilə bağlı olduğunu düşünməyə əsas verir.

M.Özarslan yazır: "Xıdırəlləz günü Həzrət Xızırın gəlişini gözləyən qızlar, özlərini bir kəsə tanıtmadan qibləyə doğru olan yeddi və ya doqquz qonşu evin qapısını döyürlər. Sonra da ata minibmiş kimi, ağaca minib dörd yol ayrıcında Xızırı gözləməyə başlayırlar. Qapısı döyülən qonşular da bu vəziyyəti bildiklərinə görə "Allahım, qapımızı döyən qonşuların qismətini aç" – deyə dua edərlər" [245, s. 207].

S.Qarayev bu faktı belə şərh edərək yazır ki, "burada da qızların fallik- dölləndirici funksiyasını yerinə yetirən Xızırla münasibət əsasında ərə getmək istəyi təcəssüm olunmuşdur... Ərzurum ərazisindən təqdim olunan inancda evdə qalan qızların yalançı ata minərək Xızırı gözləməsindən bəhs olunurdu. Naxçıvan ərazisindən toplanılan etnoqrafik məlumatda isə Xızırın atını sürətlə çaparaq bərəkət paylamasından söhbət gedir. Burada Xızırın bərəkət paylaması onun fallik-dölləndirici təbiətini təcəssüm etdirir. Bu kontekstdə qızın atına minərək Xızırı qarşılaması fallik gücə malik sakral kişi ilə görüşünü təcəssüm etdirir. Xalq təfəkküründə mövcud olan "bənzər bənzərini törədər" prinsipi Xızırla bu simvolik görüşün qızların bəxtlərinin

açılmasına səbəb olacağı ilə bağlı inanc formalaşdırmışdır" [158, s. 82].

Müəllifin yanaşması ilə razılaşaraq bildiririk ki, burada Xıdır//Xızırın fallik dölləndirici funksiyası daha açıq şəkildə təcəssüm olunmuşdur. Ərə getmək istəyən qızların Xıdır Nəbini gözləməsi Xıdırın birbaşa kişi, dölləndirici funksiyası ilə bağlıdır. Ər axtaran qızlar Xıdırın görüşünə gedirlər. Bu halda Xıdır onların eyni zamanda gələcək nişanlılarını təcəssüm etdirir.

Beləliklə, S.Qarayevin tədqiqatının və ondakı faktların təhlili göstərdi ki, Xıdır Nəbi obrazı eyni zamanda kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyasının daşıyıcısıdır.

Xıdır Nəbi kultunun mifik kökləri. Xızır, yaxud başqa adı ilə Xıdır haqqında çoxlu tədqiqatlar aparılmışdır. Bunun səbəbi onun istər ümumtürk, istərsə də Şərq-müsəlman mədəniyyəti tarixində son dərəcə geniş məna laylarına malik olması ilə bağlıdır. Aparılan tədqiqatlar içərisində üçünü xüsusi qeyd etmək istərdik. Bunlardan birincisi Türkiyəli müəllif Əhməd Yaşar Ocağın "İslam-türk inanclarında Xızır, yaxud Xızır-İlyas kultu" [242], ikincisi Mirəli Seyidovun Xızır obrazının mifik kökləri haqqındakı tədqiqatları [204; 205, s. 102-131], üçüncüsü Xalidə Babayevanın "Azərbaycan folklorunda Xızır Nəbi (İlyas) obrazı (türk folkloru kontekstində)" kitabıdır [75].

Ə.Y.Ocaq Xızır//Xızır-İlyas kultunu beş fəsildən ibarət kitabın birinci fəslində İslam qaynaqları əsasında, ikinci fəslində İslam-türk təsəvvüf qaynaqları əsasında, üçüncü fəslində xalq inancları əsasında, dördüncü fəslində mərasimlər (Xıdırəllәz, Xıdır Nəbi bayramları) əsasında, beşinci fəslində türk ədəbiyyatı əsasında öyrənmişdir.

Müəllif xalq inanclarındakı mətnlər əsasında Xızır//Xıdırın aşağıdakı funksiyalarını müəyyənləşdirmişdir:

1. Çətin vəziyyətlərdə və fəlakətlər zamanı yardım edən;
2. Yaxşıları mükafatlandırıb, pisləri cazalandıran;
3. Bərəkət və bolluğa qovuşduran;
4. Savaşlarda iştirak edən.

Alim birinci funksiya ilə bağlı yazır ki, "bu funksiya Xızırın çevrəsini və xarakterini müəyyənləşdirən ana funksiyadır. Qəhrəmanlıq dastanlarında, əfsanələrdə, məhəbbət dastanlarında və nağıllarda bilavasitə Xızırın ardıcıl şəkildə qəhrəmanları ölümdən qurtaran, müxtəlif pisliklərdən qoruyan, çıxılmaz vəziyyətlərin içərisindən xilas edən bir varlıq şəklində təmsil edilməsi xalq inancının qüvvətli təzahüründən başqa bir şey deyildir... "Bəndə təng-nəfəs olmayınca Xızır yetişməz" və "Xızır kimi yetişdi" atalar sözləri və deyimlər bu inancın ən sadə ifadəsidir" [242, s. 103-104].

Qeyd edək ki, Xızır//Xıdırın xilaskarlıq funksiyası sonrakı ideologiyaların güclü təsirinə məruz qalaraq məzmun və forma baxımından mürəkkəbləşsə də, bunun əsasında mifdəki ilk əcdadın xilaskarlıq arxetipi durur. Birmənalı şəkildə təsdiq edirk ki, Xızır//Xıdır obrazını ilk əcdad mifindən kənarda götürmək, təsəvvür etmək mümkün deyildir.

Mifşünaslıq elminin nəzəriyyəsindən məlumdur ki, ilk əcdad, mədəni qəhrəman, demiurq kimi terminlərin hamısı ilk əcdad obrazı ilə bağlı olub, onun müxtəlif tərəf və səviyyələrini ifadə edir. "İlk əcdad" obrazının qəbilə və tayfaların ilk valideyni olduğunu göstərən Y.M.Meletinski "mədəni qəhrəman" obrazı haqında yazır: "Bunlar insanlar üçün müxtəlif əşyaları (odu, mədəni bitkiləri, əmək alətlərini) əldə edən, yaxud yaradan, insanlara ov etməyin, torpaq becərməyin qaydalarını, sənətkarlığı, incəsənəti öyrədən mifoloji personajlardır. Onlar sosial və dini qaydaları, mərasimləri və bayramları, nikah qaydalarını və s. müəyyənləşdirirlər" [276, s. 638].

Bu böyük mifşünasın yazdığından aydın olur ki, mədəni qəhrəman olmaq ilk əcdadın funksiyalarından biridir. Başqa sözlə, ilk əcdadın müxtəlif funksiyaları var və onlardan biri də mədəni obyketlərin yaradılmasıdır.

Bu terminlərin mənalarına diqqət yetirən A.Fərəcova yazır: "İlk əcdad, mədəni qəhrəman və demiurq eyni bir obrazın (ilk insanın) müxtəlif inkişaf mərhələlərinin adlarıdır. **Mif qəh-**

rəmanı ona görə ilk əcdad adlanır ki, bütün qalan insanlar ondan törəyir. Bu, mifik qəhrəmanın ilkin funksiyasıdır. O, ilk növbədə xalqı törətməlidir. Lakin daha sonra törətdiyi insanlar üçün yaşam qaydaları müəyyənləşdirməli, qayda-qanun qoymalı, ilk əşyaları, ilk ov alətlərini və s. düzəltməlidir. Bu isə ilk əcdadın mədəni quruculuq fəaliyyətidir. **İlk əcdadın bu mədəni quruculuq fəaliyyətinə görə biz onu artıq mədəni qəhrəman adlandırırıq.** Mədəni qəhrəmanın yaradıcılıq fəaliyyəti gücləndikcə o, artıq ümumiyyətlə yaradıcıya, yaradıcı başlanğıca, tanrı-qəhrəmana çevrilir. **Bu halda biz yaradıcı fəaliyyəti ön plana çıxan, daha çox yaradıcı obraza çevrilən, ilahiləşən, tanrılaşan mədəni qəhrəmanı artıq demiurq adlandırırıq.** Göründüyü kimi, ilk əcdad, mədəni qəhrəman, demiurq eyni bir obrazın – ilk insanın inkişafının müxtəlif mərhələlərinin adlarıdır" [114, s. 17-18].

Biz, əlbəttə, A.Fərəcovanın ilk əcdadın istər mədəni qəhrəman, istərsə də demiurq olaraq eyni bir obrazın, yəni ilk insanın inkişafının müxtəlif mərhələlərinin adları olması fikri ilə razıyıq. Ancaq belə hesab edirik ki, müəllif burada demiurq termininin "usta" mənasına fikir verməmişdir. Lakin A.Fərəcovanın ilk əcdadın paradiqması olan mədəni qəhrəmanın yaradıcı fəaliyyətinin zamanla daha da aktivləşməsi, daha çox yaradıcı obraza çevrilməsi, ilahiləşməsi, tanrılaşması haqqında fikrini də kənara qoya bilmərik. Bu, ilk əcdad obrazının mədəniyyət tarixindəki inkişafını göstərir və həmin qanunauyğunluq Xızır//Xıdır obrazına da aiddir. Xızır obrazının kökündə mif durur, lakin bu mif zamanla sonrakı epoxaların düşüncə sistemlərinin içərisindən keçərək zənginləşmiş, çoxlu yeni mənalar kəsb etmişdir. Lakin mif elə bir fenomendir ki, heç vaxt itmir. Məhv olmur. Yalnız şəklini dəyişir. S.A.Tokarev və Y.M.Meletinskinin yazdığı kimi: "Mifoloji təfəkkürün bir sıra cəhətləri kütləvi şüurda həqiqi fəlsəfi və elmi biliklərlə yanaşı, ciddi elmi məntiqin istifadə olunması ilə yan-yana qorunub yaşaya bilər. Bizim günlərimizdə Xristianlığın, İudaizmin, İslamın və

başqa mövcud dinlərin dini mifləri kilsə tərəfindən, müxtəlif sosial və siyasi qüvvələr tərəfindən dini şüurun yeridilməsi və saxlanması üçün istifadə oluna bilir" [300, s. 15-16]. Başqa bir qaynaqda da göstərildiyi kimi: "Əgər mif ötüb keçmiş epoxanın məhsulu kimi nəzərdən keçirilirsə, onda bu epoxanın gerçək qurtarma vaxtını müəyyənləşdirmək çətindir. Beləliklə, müəyyən mifik mövzunun nə vaxt sadəcə ədəbi mövzuya çevrildiyini, yaxud ümumən miflərin yaranmasının nə vaxt dayanmasını müəyyənləşdirmək praktiki olaraq mümkün deyildir. Simvol, mif və ritualların zamanla dəyişikliklərə məruz qalmasını etiraf etmək daha effektiv yoldur" [277, s. 5].

Göründüyü kimi, mifşünaslıq elmi mifin ölmədiyini, şəkildən şəklə keçdiyini, transformasiya olunduğunu, təkamülə məruz qaldığını və bütün bu proseslərdə özünü ən müxtəlif şəkillərdə qoruduğunu etiraf edir. Bizcə, bunun səbəbi odur ki, mif insanın ilahidən gələn yaradıcılıq enerjisidir. Enerji isə, bildiyimiz kimi, heç vaxt itmir, yalnız şəklini dəyişir. Bu cəhətdən Xıdır obrazının kökündə ilk əcdad mifi durur.

İlk əcdad – ilk ata, ilk törədicidir. Xıdır//Xızırın bu funksiyası Xıdır Nəbi mərasimində açıq-aşkar ifadə olunb. O, eyni zamanda, qadınların uşaq doğumu ilə bağlı məhsuldarlıq gücünü təmin edən obrazdır.

Ə.Y.Ocaq Xızır//Xıdırın yaxşıları mükafatlandıran, pisləra cəza verən funksiyası haqqında yazır ki, "Anadolu türk inanclarında Xızırın yerinə yetirdiyi ikinci vəzifəsi yaxşılıq etməyi sevən, təmiz, əxlaqlı və dürüst insanları mükafatlandırıb, pis xasiyyətliləri cəzalandırmaqdır. Xalq inanclarına görə, Xızır gəzdiyi yerlərdə qarşılaşdığı insanları bəzən müxtəlif şəkildə imtahan edir" və insanları bu imtahanın nəticələrinə görə ya mükafatlandırır, ya da onlara cəza verir [242, s. 107].

Qeyd edək ki, Xıdır Nəbinin bu funksiyasına Azərbaycan xalq inanclarında da eynilə rast gəlirik. İ.Rüstəmzadənin topladığı inanc mətnlərindən birində deyildiyi kimi: "Xıdır Nəbi

həm xeyir-bərəkət gətirir, həm də xeyir-bərəkəti çəkməyə gəlir" [64, s. 72].

Digər inanclardan birində də göstərilir ki, Xıdır Nəbi əynində köhnə paltar yaşlı qiyafəsində əl eləyib avtobusa minir. İki qız ona oturmağa yer vermir, üstəlik də lağ edib öz aralarında gülüşürlər. Xızır dua edib, onları cəzalandırır: hər iki qız eşşəyə çevrilir [64, s. 69-70].

Ə.Y.Ocaq obrazın bərəkət vermə funksiyası haqqında yazır: "Türk xalq inanclarında Xızırın səciyyəvi sifətlərindən biri də bərəkət və bolluq anlayışı ilə bağlı çox sıx şəkildə görünməsidir. Bu üzdən xalq arasında söhbətin mövzusu bolluq olduqda "Xızır gəlmişdir", yaxud "Xızırın əli dəymişdir" kimi deyimlərdən istifadə olunur" [242, s. 109].

Qeyd edək ki, Xıdır//Xızırın bu funksiyası haqqında geniş danışmağa ehtiyac görmürük. Çünki bundan əvvəlki paraqraflarda bu barədə geniş şəkildə deyilmuşdir. Yalnız iki məqama toxunmaq istərdik:

Birincisi, Ə.Y.Ocağın qeyd etdiyi deyimlərə Azərbaycan xalqı arasında indi rast gəlinmir.

İkincisi, bərəkət funksiyası onun xilaskarlıq, mükafatlandarma və cəzavermə funksiyasında olduğu kimi, bilavasitə mifik əcdadla bağlıdır. Mifik əcdad xalqın törədicisi, ilk atası olduğu kimi, həm də onun qoruyucusudur. Biz bunu ilk əcdad Oğuz kağanın nümunəsində aydın şəkildə görürük. Eləcə də yaxşı iş görənləri mükafatlandırıb, günahkarlara cəza vermək də ilk əcdadın funksiyalarından biridir. Mifik Oğuz kağan həm də Oğuz elində sosial-mənəvi münasibətlərin tarazlaşdırıcısı və nəzarət edicisidir. Bərəkət və bolluq funksiyası isə ilk əcdad obrazının kultlaşdığını ortaya qoyur. Qeyd olunduğu kimi, mifik əcdad obrazı zamanla inkişaf edir, mənaları genişlənərək şaxələnir. Bu cəhətdən, Xıdır//Xızır obrazının bolluq və bərəkət paylamasının əsasında mifik məhsuldarlıq kultu durur.

Ə.Y.Ocaq Xıdır//Xızırın dördüncü funksiyası, yəni müharibələrin iştirakçısı olması funksiyası haqqında yazır: "Ölkə-

mizdə Xızır haqqında mənqəbələrin (dini rəvayətlərin – Ş.A.) yayıldığı zamanlardan birini də müharibə dövrünün təşkil etdiyi məlumdur. Daha yaxın tariximizdə, İstiqlal müharibəsi boyunca cərəyan etdiyi söylənilən bir çox Xızır mənqəbəsi hələ də dillərdə dolaşır. Yunanlarla baş verən çarpışmalar zamanı iki od arasında qalan, mərmisi tükənən, yaxud əsir düşmək üzrə olan əsgərlərin yaşıl paltarlı və yaşıl əmmaməli Xızır tərəfindən xilas edilməsi ya bu hadisənin bilavasitə iştirakçıları, ya da onlardan eşidənlər tərəfindən söylənilir" [242, s. 109].

Müəllifin yazdıqlarından məlum olur ki, Xızırın müharibə iştirakçılarına yardım etməsi onun xilaskarlıq funksiyasının konkret bir zaman şəraitində gerçəkləşməsidir. Burada psixoloji, daha doğrusu, etnopsixoloji faktorun təzahürünü görürük. Müharibə – ölüm, qan, həyəcan, emosiya. affekt deməkdir. Anadolu türkünün etnik yaddaşında insanın ən çətin anında, dar günündə Xızırın köməyə gəlməsi haqqında mifik arxetip minillər boyu yaşamaqdadır. Biz istisna etmirik ki, bu əhvalatlar doğrudan da baş vermişdir. Məsələnin bütün mahiyyəti etnopsixoloji düşüncə ilə qaynaqlanır. Dara düşən, ölümün bir addımlığında olan insan həmişə möcüzəyə ümid bəsləyir. Bu ümid ənənəvi düşüncə ilə yaşayan Anadolu insanının düşüncəsində konkret məzmuna və şəklə malikdir. Həmin şəklin, məzmun "Xilaskar Xızır Nəbi" arxetipidir. Ölüm qorxusu insanın içərisindəki bu arxetipi (obrazı) arxaik yaddaşdan oyadaraq real yaddaşa gətirir və Xilaskar Xızır müəyyən insanların gözünə görünür. Bu psixoloji kompleks hal anaları, quleybanılar haqqında inancların daşıyıcısı olan zəif xarakterli insanların gecələr qəbiristanlığın, yaxud xarabazarlığın yanından keçəndə gözlərinə hal anasının, quleybanının, yaxud cinlərin görünməsi ilə eyni şeydir. Yəni bu, psixoloji yaşantıdır və hər adamla bağlı baş vermir. İnsan bu hala düşür və bu halı xəyalən yaşayır. Bu da öz növbəsində miflərin ölmədiyini, insan düşüncəsinin dərinliklərində mövcud olduğunu, belə emosional vəziyyətlərdə üzə çıxdığını göstərir.

Xızır//Xıdır obrazı görkəmli Azərbaycan mifoloqu M.Seyidovun araşdırmalarında geniş yer tutur. O, əvvəlcə bu mövzuda "Xızırı türkdilli xalqların inamı yaratmışdır" adlı bir məqalə yazmış [204], daha sonra bu məqaləni özünün "Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları" adlı məşhur tədqiqatına ayrıca hissə kimi daxil etmişdir [205, s. 102-131].

Əslində, Xızır//Xıdır obrazına M.Seyidovun digər əsərlərində də mütəmadi olaraq toxunulmuşdur. O, yaradıcılığının, belə demək mümkün olarsa, ikinci yarısını ancaq mifologiyaya həsr etmişdir. Alimin mifoloji araşdırmalarının tədqiqatçısı Emin Ağayevin yazdığı kimi: "Prof. M.Seyidov Azərbaycan mifologiya elminin inkişafında danılmaz xidmətləri olan görkəmli alim olmuşdur. Onun çap olunmuş hər bir əsəri elmi ictimaiyyət, o cümlədən kütləvi oxucular tərəfindən çox böyük maraqla qarşılanırdı" [11, s. 75]. E.Ağayevə görə, "XX əsrdə prof. M.Seyidovun yaradıcılığına qədər Azərbaycan mifologiya elminin müstəqil elm sahəsinə çevrilməsi müşahidə olunmamışdır. O, öz tədqiqatları ilə mifologiyaya marağı həm gücləndirdi, həm də onun əsaslarını möhkəmləndirdi" [11, s. 166].

E.Ağayev M.Seyidovun "Xızırı türkdilli xalqların inamı yaratmışdır" adlı məqaləsinin Azərbaycan mifik təfəkkürünün ilkin qatlarının öyrənilməsi baxımından xüsusi əhəmiyyət kəsb etdiyini göstərmişdir [11, s. 113].

M.Seyidov öz tədqiqatında Xızır və Xıdır obrazlarının eyniləşməsinə xüsusi diqqət göstərərək, bu adların eyni bir obrazı yox, müxtəlif obrazları bildirdiyini göstərmişdir: "Araşdırıcılar türkdilli xalqların, demək olar ki, hamısında çox geniş şəkildə yayılmış Xızırı islam dininin peyğəmbəri saymışlar. Doğrudur, ərəb mifologiyasındakı Xıdır islam dini vasitəsi ilə türkdilli xalqlar arasında geniş yayılmışdır. Lakin elə buradaca başqa bir həqiqət də vardır ki, ona göz yummaq olmaz. O da budur ki, Xızır (Xıdır yox!) türkdilli xalqların, o sıradan azərbaycanlıların öz doğma təfəkkürünün məhsuludur. Xızırla Xıdır tarixən üz-üzə gələrkən türkdilli xalqlarla ərəb xalqının mi-

foloji təfəkkürü tarixin hansı qatında isə qarşılaşmış və demək olar ki, hər obraz öz mifoloji keyfiyyətini qorumuşdur. Azərbaycanlıların Xızırı da güclü islam təbliğatına baxmayaraq, "təslim" olmamış, ərəb Xıdırı ilə yan-yana yaşamışdır" [205, s. 105].

Xıdır Nəbi kultu İlyas kultu ilə bir-birinə qovuşmuşdur. M.V.Piotrovski türklərdə, Orta Asiya və Volqaboyunun başqa xalqlarında Xızır və İlyas adlarının bir-biri ilə qovuşmasının baş verdiyini göstərmişdir [283, s. 262].

Qeyd edək ki, Xıdır-İlyas obrazında müxtəlif görüşlər bir-birinə qovuşmuşdur. Ensiklopedik qaynağa görə, Xızır İslamda İbrahim peyğəmbərdən sonra yaşamış peyğəmbər hesab olunur [132, s. 123]. Xızırı Şərq mifologiyalarının müxtəlif mifik qəhrəmanlarının cizgilərini özündə daşıyan obraz hesab edən D.Y.Yeremeyev İlyasın, yəni İlya peyğəmbərin obrazının Bibliyada olduğunu da göstərir [264, s. 221]. M.Seyidov Xıdır//Xızırın yaşıllıq məbudu, İlyasın isə su məbudu olduğunu qeyd etmişdir [205, s. 58]. T.Xalisbəylinin istinad etdiyi folklor bilgilərinə görə, Xızır və İlyas zülmət aləmində dirilik suyunu içəndən sonra Xızır çöllərə, İlyas isə sulara doğru gedir [125, s. 238].

X.Babayeva özünün "Azərbaycan folklorunda Xızır Nəbi (İlyas) obrazı" kitabında Xıdır Nəbi obrazını çox geniş kontekstlərdə təhlil edərək yazır: "Nəticə olaraq qeyd etmək olar ki, Xızır əfsanəvi qəhrəmanlığı ilə həm folklor, həm sufi, həm də xalq inanc və telakilərində (kəlam-deyimlərində – Ş.A.) geniş yer tutur. İslam qaynaqlarında Xızır haqqında geniş tədqiqatların aparılması folklorşünaslıqdakı Xızır obrazına da mütləq təsirini göstərir. Belə ki, bəzi İslam alimləri Xızırın peyğəmbər, vəli və ya mələk olduğu məsələsində dəyişik görüşlər irəli sürmüşlər" [75, s. 140].

Müəllif Xıdır Nəbi obrazı və onunla bağlı kultun Azərbaycan ənənəvi düşüncəsindəki janrlar üzrə miqyasını və funksionallaşma tezliyini öyrənərək belə bir fikir ürəli sürür: "Azərbaycan foklorunda Xızır bütün janrlara nüfuz etmişdir: 1. Məra-

sim nəğmələri; 2. Dastan; 3. Aşıq şeri; 4. Fal; 5 Ovsun; 6. İnanc; 7. Alqış; 8. Dua; 9. And; 10. Əfsanə və sairə" [75, s. 145].

Əlbəttə, Xızır//Xıdır obrazının mifik kökləri haqqında çoxlu folklor materiallarını cəlb etməklə geniş şəkildə danışmaq olar. Ancaq materialların qədərindən asılı olmayaraq onların hamısı Xıdır//Xızır obrazı və kultunun mifik başlanğıcının ilk əcdad mifi ilə bağlı olduğunu göstərəcəkdir. Bizim qənaətimizə görə, Xızır//Xıdır kultunun mədəniyyət tarixindəki son dərəcə zəngin semantik layları ilk əcdad mifinin funksiyalarının sonrakı təmayülünün nəticəsidir. Bu cəhətdən, Xızır Nəbinin istər xilaskarlıq funksiyası, istər bərəkət hamisi olması, istərsə də kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyasının kökündə, əsasında ilk əcdad arxetipi durur.

Xıdır Nəbi bayramı etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə forması kimi. Xıdır Nəbi bayramının etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə forması kimi öyrənilməsi öncə "mədəniyyət" konsepti ilə əlaqədar bir sıra anlayışlara nəzər salmağı tələb edir. Bu, ondan irəli gəlir ki, Xıdır Nəbi bayramı ilə bağlı çoxlu tədqiqatlar aparılsa da, bu bayram indiyədək hələ heç bir tədqiqatda məhz "etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə forması kimi" dəyərləndirilməmişdir. Belə bir dəyərləndirmə işi ilk dəfə burada həyata keçirildiyi üçün məsələnin nəzəri əsaslarını məntiqi baxımdan möhkəm şəkildə qurmaq lazım gəlir. Bu isə bizdən "mədəniyyət" anlayışının mənalar sisteminə nəzər salmağı tələb edir.

Xıdır Nəbi bayramı, məlum olduğu kimi, mənəvi mədəniyyət hadisəsidir. Bu, ümumi bir yanaşmadır. Mədəniyyət, bildiyimiz kimi, qatbaqat quruluşa malikdir. Xıdır Nəbi bayramının bu sistemdə öz yeri, rolu, funksiyası var. Bunları aydınlaşdırmaq üçün biz **"mədəniyyət-ənənəvi mədəniyyət-etnokultura"** sxemi üzrə hərəkət etməliyik. Çünki Xıdır Nəbi bayramı:

ən ümumi planda – mədəniyyət hadisəsi;
tarixi-mədəni planda – ənənəvi mədəniyyət hadisəsi;
mədəniyyətlərüstü planda – etnokulturoloji hadisədir.

Vikipedik qaynaqda deyildiyi kimi, “mədəniyyət adı altında, əsasən, insan fəaliyyətinin ən müxtəlif təzahür formaları nəzərdə tutulur. Buraya insanın özünüifadə və özünü dərkinin bütün forma və üsulları, insan və toplumun vərdiş və bacarıqlarının hamısı daxildir. Mədəniyyət insan fəaliyyətinin davamlı formalarından təşkil olunur və o, bu formalarsız yaşaya və mövcud ola bilməz. Mədəniyyət – insanı idarə edən, ona təsir edən qaydalar toplusudur. Mədəniyyətin mənşəyi insanın fəaliyyəti, idrakı və yaradıcılığıdır” [318].

“Mədəniyyət” anlayışına verilmiş bu təhlildən aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

a) Mədəniyyət – insan fəaliyyətinin istisnasız olaraq bütün sahələrin əhatə edir. İnsanın həyatında elə bir fəaliyyət növü, yaxud fəaliyyətin elə bir təzahür forması qalmır ki, bu anlayışın məna çevrəsinə daxil olmasın. Ən başlıcası, mədəniyyət özünüifadə və özünüdərklə bilavasitə bağlıdır. Yəni mədəniyyət özünifadə və özünüdərkin formalarının məcmusudur. “Mədəniyyət” anlayışının bu aspektini Xıdır Nəbi bayramı özündə bütövlükdə ehtiva edir. Bu bayram da xalqın etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə formalarından (modellərindən) biridir. Xalq özünü bu bayram vasitəsilə bir etnos kimi yenidən təşkil edir və bu özünütəşkil vasitəsilə özünü həm də bir milli toplum kimi ifadə etmiş olur.

b) Mədəniyyət insan fəaliyyətinin davamlı formalarından təşkil olunması xüsusiyyəti Xıdır Nəbi bayramına bilavasitə aiddir. Bu mərasim kompleksində nə varsa – hamısı əsrlər boyu sabit davranış formulları kimi qalır, dəyişmir və insanı idarə edən qaydalar toplusu kimi çıxış edir.

c) Xıdır Nəbi bayramının da mənşəyi, mənbəyi insanın davamlı fəaliyyəti, mifdən başlanmaqla davam edən əqli-idrakı və poetik yaradıcılığıdır.

Xıdır Nəbi bayramı tarixi-mədəni baxımdan ənənəvi mədəniyyət, yaxud başqa adı ilə desək, xalq mədəniyyəti hadisəsidir. Vikipedik qaynaqda deyildiyi kimi: “Ənənəvi mədəniyyət

– ənənəvi cəmiyyətin mədəniyyətidir. Bəzən bu termin "xalq mədəniyyəti" mənasında işlədilir. Ənənəvi mədəniyyət sabit və dinamik (hərəkətli – Ş.A.) olmayan mədəniyyətdir. Bu mədəniyyətin səciyyəvi xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, onda dəyişikliklər o qədər ləng gedir ki, onları həmin mədəniyyətin kollektiv şüuru təsbit edə, müəyyənləşdirə bilmir" [320].

Xıdır Nəbi bayramına "ənənəvi mədəniyyət" anlayışının bu məna sahəsində nəzər saldıqda aşağıdakılar aydın olur:

a) Xıdır Nəbi bayramı da, heç şübhəsiz, ənənəvi cəmiyyətin mədəniyyətidir. Ənənəvi cəmiyyət – ənənəvi düşüncə ilə yaşayan cəmiyyət deməkdir, yəni o cəmiyyət ki, əsrlərin, minillərin adət-ənənələrini özündə yaşadır. Xıdır Nəbi bayramının nüvəsində "ilk əcdad" mifinin durduğunu nəzərə alsaq, bu bayram onu yaşadan ənənəvi cəmiyyətin minillərin fövqünə qalxan şüur tarixini də ifadə edir.

b) Ənənəvi mədəniyyət sabit, dəyişməz, qeyri-hərəkətli davranış formullarından təşkil olunur. Bunu biz Xıdır Nəbi bayramında aydın şəkildə müşahidə edirik. Bu bayram kompleksini təşkil edən mərasimi hərəkət formulları onu yaşadan cəmiyyətin ictimai-iqtisadi inkişafında hansı dəyişikliklərin baş verməsindən asılı olmayaraq, sabit şəkildə qalır. Yəni insanlar Xıdır Nəbi bayramını əsrlər öncə "necə" qeyd edirdilərsə, indi də "elə" qeyd edirlər. Bu halda sual meydana çıxır: əsrlərin dəyişməsi bayrama öz təsirini göstərməmişdirmi? Təbii ki, göstərmiş və bayramın istər gedişatında, istərsə də onu təşkil edən elementlərin mənasında müəyyən dəyişikliklər baş vermişdir. Lakin bu dəyişikliklər, yuxarıdakı tərifdə göstərildiyi kimi, "o qədər ləng" getmişdir ki, "Xıdır Nəbi" mədəniyyətinin daşıyıcılarının malik olduğu "kollektiv şüur" onu "təsbit edə, müəyyənləşdirə" bilməmişdir. Yəni xalqa həmişə elə gəlmişidr ki, onun bayramı, onun adəti dəyişməzdir.

c) Burada əsas olan amillərdən biri ənənəvi şüurda kollektiv özünəmünasibət məsələsidir. Ənənəvi cəmiyyətlər daim qədimlərdən gələn həyat tərzi, adət-ənənələri qorumağa, davam

etdirməyə çalışır və ənənəvi olanın təhrif edilməsini, dəyişdirilməsini, dağılmasını qəbul edə bilmir. Nəsillər arasındakı ziddiyyətlər də bununla bağlıdır. Bir nəsil özündən əvvəlki nəsli, adətən, "Bizim vaxtımızda belə deyildi, indikilər pozulublar" deyərək bəyənmir. Bu cəhətdən, ənənəvi şüur xalqı ənənə çərçivəsində yaşadan formulları qoruyur. Xıdır Nəbi bayramı da ənənəvi cəmiyyəti qoruyan, onu daim təzələməklə yaşadan özünütəşkil və özünüifadə formasıdır.

Xıdır Nəbi bayramı etnik-mədəni miqyasına görə etnokulturoloji hadisədir. Vikipedik qaynaqda deyilir: "Etnokultura – sosial-mədəni fonun bir hissəsi olub, tarixlə müəyyənləşən mənaya malikdir. Etnokulturaların toplusu əlvanlıq və etniküstü qovuşma yaradır və beləliklə, etnokulturanı "etniküstü mədəniyyətin" müstəqil inkişaf edən... elementi kimi nəzərdən keşirmək olar" [323].

Bu tərifdə bizim diqqətimizi cəlb edən əsas cəhət "etnokultura" anlayışının tarixən müəyyənləşən mənaya malik olması və "etniküstü mədəniyyətin" elementi olmasıdır. Xıdır Nəbi bayramını etnokulturoloji səviyyəyə qaldıran da elə bu cəhət, yəni onun etniküstülüyünün tarixi inkişafla müəyyənləşməsidir.

Xıdır Nəbi bayramı həm fiziki, həm də etnik coğrafiyası baxımından nəhəng hadisədir. O, türk xalqlarının əksəriyyətini əhatə edir. Digər tərəfdən, Xıdır Nəbi bayramında mifologiya ilə dinin, ərəb Xızır kultu ilə türk Xıdır kultunun qovuşmaların da öz növbəsində İlyas kultu və iranlıların Novruz kultu ilə qarışması bu bayramı etniküstü mədəniyyət hadisəsinə çevrilmişdir. Bu cəhətdən, Xıdır Nəbinin etnokulturoloji mahiyyəti onun bir tərəfdən konkret etnik toplumla bağlılığında ifadə olunursa, o biri tərəfdən, etnüküstü hadisə olmasında ifadə olunur. Bayramın etnokulturoloji əlvanlığı bununla bağlıdır. O, bir ritual sistemi kimi etnik olanı da, etniküstü olanı da özündə birləşdirir.

Xıdır Nəbi bayramının etnokulturoloji xüsusiyyətləri onun özünütəşkil və özünüifadə formaları vasitəsi ilə gerçəkləşir.

Etnokulturoloji özünütəşkil – etnosun özünü etnik sistem kimi yenidən təşkil etməsi;

Etnokulturoloji özünüifadə – etnosun özünü müxtəlif simvollar vasitəsilə ifadə etməsidir.

Etnik özünütəşkil və özünüifadənin əsasında milli kimlik sxemləri durur. Bu cəhətdən:

Milli kimlik sxemləri – konkret etnosun, xalqın özünüyaşatma modelləridir. Xalq özünü yaşatmaq üçün daim özünü müəyyən model-formullar əsasında təzələyir. Həmin model-formulların əsasında konkret sxemlər durur. Bu sxemlər hər bir xalqın etnik kimliyini müəyyənləşdirən genetik əlamət və xüsusiyyətlərin sistemidir. Bu əlamət və xüsusiyyətlər birlikdə **milli mentaliteti** təşkil edir.

Milli mentalitet ilk növbədə milli ruhun ifadəsidir. V.X.Bolotokov və A.M.Kumıkov yazırlar: "Milliliyin müəyyənlik prinsipi, onun dominant xassəsi daha çox mənəvi olaraq özünü göstərir. Millətin ruhu mənəvi aləmin mürəkkəb anlayışıdır" [258, s. 79].

Bu cəhətdən, Xıdır Nəbi bayramı etnik özünüifadə forması kimi bütün mənası etibarilə onu yaşadan cəmiyyətlərin milli ruhunu, mənəvi keyfiyyətlərini özündə əks etdirir. Yəni bu bayram başdan-başa xalqın ruhunu ifadə edir.

Millilik xalqın milli kimliyini müəyyənləşdirən əlamət və cəhətlərin sistemidir. D.Yıldırım yazır: "Millətləri biri-birindən ayıran və biri-biri ilə əlaqələrini nizamlayan mədəniyyət başlıca olaraq millilik xarakteri kəsb edir" [253, s. 37].

Xıdır Nəbi bayramının birləşdirdiyi xalqlar milli baxımdan özünəməxsus keyfiyyətlərə malik olsalar da, bu bayram etnokulturoloji (etniküstü) hadisə kimi onları birləşdirir.

Xıdır Nəbi, digər tərəfdən, milləti millət kimi təşkil edən, onun milliliyini şərtləndirən etnik özünü təşkil və özünüifadə modelidir. Ağayar Şükürovun kitabında "millət"in belə bir tərifini oxuyuruq: "Millət – insanın tarixən əmələ gəlmiş sabit birliyidir ki, bu da dil, ərazi, iqtisadi həyat birliyi, mədəniyyət

ümumiliyində təzahür edən mənəviyyat birliyi zəminində meydana çıxmışdır" [211, s. 425].

Bu fikirdə mövzumuz baxımından diqqətçəkən əsas cəhət milləti yaradan faktorlardan birinin "mədəniyyət ümumiliyində" təzahür etməsidir. Bu cəhətdən, Xıdır Nəbi bayramı etnik özünütəşkil modeli kimi, etnosu təşkil edən fərdləri ümumi mədəniyyət modelində birləşdirməklə onları millətə çevirən faktor kimi çıxış edir.

Xıdır Nəbi milli mədəniyyət hadisəsi kimi bütövlükdə milli xarakteri ifadə edir. Bu, Nizami Cəfərovun yazdığı kimi, ondan irəli gəılir ki, "milli mədəniyyət, mill təfəkkür və milli mövcudluq – bunların dialektik münasibəti milli xarakteri verir... Milli mədəniyyət isə milli xarakterin bilavasitə göstəricisidir – bu anlayışda xalqın bütün tarixi boyu yaratdığı nə varsa, hamısı ifadə olunur" [90, s. 16].

Bütün bunlar göstərir ki, Xıdır Nəbi bayramı milli özünütəşkil və özünüifadə forması kimi "milli mentalitet – milli xarakter" anlayışı ilə sıx şəkildə bağlıdır. Bu cəhətdən, Xıdır Nəbi milli psixologiyanın xüsusiyyətlərini özündə simvollaşdırır. K.Q.Yunq yazır ki, "Bizim təhtəlşüurumuz bizim bədənimiz kimi keçmişin izlərini özündə əks etdirir. Biz yalnız bioloji varis olaraq deyil, psixoloji varis kimi də doğuluruq. Bu və ya digər mərhələdə görüş və təcrübə ayrılır. İnsan bədəni özünü bütün orqanların muzeyi olaraq göstərdiyi kimi, psixologiya da nəslin tarixi təcrübəsini əks etdirir" [296, s. 134].

Bu fikrin işığında Xıdır Nəbi bayramına nəzər saldıqda bu qənaətə gəlmək olur ki, bu bayram həm də təhtəlşüuri psixologiyanın daşıyıcısıdır. Onun nüvəsini mif təşkil edir. Mif isə təhtəlşüuru ifadə edir. Bu cəhətdən, Xıdır Nəbi bayramının özünütəşkil modellərinin əsasında mifik kosmoqoniya – yenidən yaradılış durur.

Xıdır Nəbi bayramı xalqın emosiyalarının – hisslər dünyasının kütləvi modellər vasitəsilə ifadəsidir. Bayram üçün xarakterik olan əsas hisslər ümid, sevinc, gələcəyə inam hissləri-

dir. Bu hisslərin əsas xüsusiyyəti ondan ibarətdir ki, onlar fərdi olmaqla bərabər, həm də kollektiv emosiya kimi çıxış edir. Fərdi emosiyanı kollektivləşdirən Xıdır Nəbinin etnik özünüifadə modeli olmasıdır. Yəni burada bütün hisslər ümumi ahəngə köklənərək, kollektiv emosiya şəklində ifadə olunur. L.N.Qumilyovun yazdığı kimi: "Etnik diaqnostikanın əsasında hissiyyat dayanır. İnsan öz etnosuna uşaqlıqdan mənsub olur" [260, s.49]. Q.Əliyevin də göstərdiyi kimi: "Mentalitet fərdi və kollektiv şüurun spesifik səviyyələrini xarakterizə edir" [101].

Xıdır Nəbi bayramının etnokulturoloji hadisə olması onun etniküstü keyfiyyətləri ilə müəyyənləşir. B.F.Parsinev yazır ki, "məhz başqaları ilə qarşılıqlı ziddiyyət zəminində daxili etnik ümumilik möhkəmlənir, etnik fərqlər meydana çıxır" [279, s.95]. Belə ki, müxtəlif etnoslar, yaxud eyni etnosa məxsus xalqlar arasında olan qarşılıqlı ziddiyyətlər hər bir xalq daxilində etnik ümumiliyi möhkəmləndirir. Lakin bu prosesdə elə mexanizmlər vardır ki, məhz qarşılıqlı ziddiyyətlərin fövqünə qalxaraq müxətlif xalqları birləşdirir. Xıdır Nəbi belə mexanizmlərdən biridir. Çünki o, eyni etnos daxilində olduğu kimi, müxtəlif xalqlar arasında da vahid etnik özünütəşkil modeli kimi çıxış etməklə onları birləşdirir.

E.Əliyev yazır: "Mentalitet – konkret mədəniyyət və psixologiyaya malik olan bir xalqın inteqral xarakteristikası olub, özündə bu kateqoriyaları saxlayır: fərdi, kütləvi, ictimai şüur, özünü dərketmə və düşünmə, dünyagörüşü, milli ənənələr, mədəniyyətdə universallıq, ictimai rəy, ümumi intellekt, təfəkkür dominantlığı, siyasi şüur, siyasi mədəniyyət, kütləvi əhvali-ruhiyyə və s." [96].

Bu tərifdə mentalitetin "mədəniyyətdə universallıq" kateqoriyası olması diqqəti cəlib edir. Xıdır Nəbi bayramı etnik özünifadə modeli kimi mədəniyyətin məhz universallaşdırıcı mexanizmi (formulu) kimi çıxış edir.

H.Quliyev yazır ki, “mentalitet mədəniyyətin milli özünəməxsusluğunu (ona xas olan şüur tipini, həyat tərzini, ənənələri və s.) göstərən ümumişlək elmi kateqoriyadır” [272, s. 5].

Bu fikrin işığında Xıdır Nəbi bayramına etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə forması kimi yanaşdıqda görürük ki, bu bayram mədəniyyətin milli keyfiyyət və xüsusiyyətlərini, başqa sözlə, milli şüurun növünü, milli həyat tərzini, milli ənənələri ifadə edir.

Beləliklə, Xıdır Nəbi bayramının milli özünütəşkil və özünüifadə formaları bayramın aşağıdakı keyfiyyətlərində üzə çıxır:

a) Xıdır Nəbi bayramı etnik özünütəşkil formasıdır: xalq bu bayram vasitəsilə ritmik olaraq özünü yenidən təşkil edir.

b) Xıdır Nəbi bayramı etnik davranış modelidir: xalq bayramın davranış modellərini kütləvi şəkildə icra etməklə vahid toplum kimi təşkil olunur.

c) Xıdır Nəbi bayramı özünüifadə formasıdır: xalqın bütün ümummilli dəyərləri bu bayramın simvolları vasitəsilə ifadə olunur.

ç) Xıdır Nəbi bayramı milli kimliyin ifadə və özünütəşkil formasıdır: xalq bu bayramda qorunub qalmış milli özünütəşkil sxemləri əsasında özünü yenidən yaradır.

d) Xıdır Nəbi bayramı kollektiv şüur formasıdır: xalq bu bayram vasitəsilə onun bütün fərdlərini birləşdirən kollektiv düşüncəni aktuallaşdırır.

IV FƏSİL

RAMAZAN BAYRAMI MƏNƏVİ KAMİLLƏŞMƏ VƏ ETNİK ÖZÜNÜTƏŞKİL MODELİ KİMİ

Ramazan, yaxud xalq arasında başqa adı ilə deyildiyi kimi, Orucluq bayramı tipologiyasına görə dini bayramdır. Çünki Azərbaycan xalqı bu bayramı əsrlər öncə İslam dinini qəbul etdikdən sonra qeyd etməyə başlayıb və bu günə kimi qeyd etməkdədir. Ancaq məsələ burasındadır ki, mənşəyinə görə dini olan bu bayram etnokulturoloji tipologiyasına görə artıq xalq bayramına çevrilib. Tədqiqatın əvvəlində deyildiyi kimi, dini bayram o bayrama deyilir ki, onu yalnız dindarlar qeyd etsin. Azərbaycanda sırf dindarlar tərəfindən qeyd olunan bayramlar vardır. Bunlar, əsasən, dinin əsas simalarının mövludu ilə bağlı bayramlardır. Məsələn, cəfəri məzhəbində olan müsəlmanlar Əhli-Beyt imamlarının doğum günlərini bayram kimi qeyd edirlər. Belə bayramlar çoxdur və onların dairəsi yalnız dindarları əhatə edir. Yəni bu bayramlar haqqında onu qeyd edən dindarlardan başqa, çox az adam xəbər tutur. Lakin Ramazan və Qurban kimi bayramlar İslam dini ilə bağlı bayramlar olsa da, onu təkcə dindarlar yox, bütün xalq qeyd edir. Bu nöqtə bizim tədqiqatımız baxımından son dərəcə əhəmiyyətlidir. Fikrimizcə, Ramazan və Qurban bayramlarını təkcə dindarların deyil, dindar olmayan, ömründə heç vaxt namaz qılıb, oruc tutmayan insanların da qeyd etməsi, hamının bir-birini bu bayram münasibətilə təbrik etməsi Ramazan və Qurban bayramının artıq ümumxalq bayramlarına çevrildiyini göstərir. Bu cəhətdən biz belə hesab edirik ki, Ramazan və Qurban dini mənşəli xalq bayramlarıdır.

Digər tərəfdən, bir cəhəti də nəzərə almaq lazımdır. Biz dini bayram deyərkən, adətən, İslam dinini nəzərdə tuturuq. Ancaq dinlərin tarixi təkcə İslam, Xristianlıq, İudaizm kimi vəhy dinlərindən, başqa sözlə, səmavi dinlərdən ibarət deyildir.

Din tarixində səmavi olmayan çoxlu dinlər vardır. Bu cəhətdən, əslinə qalsa, bütün bayramlar öz dövrünün dinləri, yaxud mifoloji-dini inancları ilə əlaqəlidir. Elə götürək məşhur xalq bayramı olan Novruzu. Tədqiqatçılar Novruz bayramının Mitraizm, Zərdüştilik kimi dinlərlə bağlı olduğunu təsdiq edirlər. Bu cəhətdən, Ramazan, Qurban kimi Novruz da, Xıdır Nəbi də dinlə bağlıdır. Xıdır Nəbinin adı Xızır şəklində "Quran"da çəkilir. Ancaq biz buna baxmayaraq, Novruz və Xıdır Nəbini xalq bayramı, Ramazan və Qurbanı dini bayram hesab edirik. Fikrimizcə, bu yanaşmanı dəyişmək və məsələyə elmi baxımdan yanaşmaq, "xalq bayramı" anlayışının meyarlarını dəqiq şəkildə müəyyənləşdirmək lazımdır. Beləliklə, bizim yanaşmamıza görə:

Dini bayramlar – sırf dindarlar tərəfindən keçirilən bayramlar;

Xalq bayramları – mənşəyindən asılı olmayaraq bütün xalq tərəfindən keçirilən bayramlardır.

Bu cəhətdən, Ramazan və Qurban bayramları dini mənşəli xalıq bayramlarıdır.

Ramazan bayramının dini əsasları. Ensiklopedik qaynaqlarda göstərildiyi kimi, İslam dininin müqəddəs bayramları içərisində Ramazan, yaxud başqa adı ilə desək, Orucluq bayramı mühüm yer tutur. Bu bayramın tarixi müsəlman təqvimi ilə hicrinin 2-ci ilindən (miladi 623-cü il) başlanır. Oruc Ramazan ayında tutulduğu üçün ona "Ramazan orucu" da deyirlər [321].

Ramazan bayramı (Fitr bayramı) – şəvval ayının 1-ci günü olub, Ramazan ayının sonunda, orucun sona çatması münasibəti ilə qeyd edilir [313].

Orucluğun keçirildiyi Ramazan ayı hicri-qəməri təqviminin doqquzuncu və ən müqəddəs ayıdır. Bu ayda "Quran" nazil olmuşdur [132, s. 225].

Ramazan ayında oruc tutmaq Allahın əmridir. "Quran"ın "əl-Bəqərə" surəsinin 183-cü ayəsində deyilir: "Ey iman gətirənlər! Oruc tutmaq sizdən əvvəlki ümmətlərə vacib olduğu ki-

mi, sizə də vacib edildi. Bəlkə, (bunun vasitəsilə) siz pis əməllərdən çəkinəsiniz!" [166, s. 26].

Müqəddəs kitabımızın bu ayəsində "Oruc tutmaq sizdən əvvəlki ümmətlərə vacib olduğu kimi" ifadəsi diqqətimizi xüsusi cəlb edir. "Quranı" nahaqdan hikmətlərlə dolu sirli kitab hesab etmirlər. Çünki bu kitabın hər sözü, hər ayəsi bizə min bir hikmətdən soraq verir. İlahiyyatşünaslar təsdiq edirlər ki, "Quran" məna baxımından qatbaqat quruluşa malikdir. Hər sözün altında çoxlu məna qatları yatır. Birinci məna qatı hamının oxuyub başa düşməsi üçündür. Digər məna qatlarının mənasına isə hərə öz intellektual dərəcəsində nüfuz edə bilər. Bu cəhətdən, "Oruc tutmaq sizdən əvvəlki ümmətlərə vacib olduğu kimi" ifadəsi birmənalı şəkildə bəyan edir ki, orucluq yalnız İslam dini ilə bağlı deyildir və kökləri nəinki İslamdan əvvəlki dinlərə, ümumiyyətlə vəhy dinlərindən qabaqkı dövrlərə də gedib çıxır.

Qeyd edək ki, Ramazan ayında oruc tutulması müsəlmanlara hicri təqviminin ikinci ilində, yəni miladi təqvimlə 622-ci ildə hökm edilmişdir. Ramazan ayının orucu insanlara Uca Allahı sevmək yollarını öyrədir, insanlara öz iradi kimliyini, fiziki və mənəvi cəhətdən dözümlülüyünü yoxlamağa imkanı verir. Orucluq insanlara təmiz vicdanlı olmağı öyrədir.

İslam dinində Ramazan ayı xüsusi hörmətə malikdir. Bu ay digər aylara nisbətən hörmətli və müqəddəs ay hesab edilir. Ona görə də bu ay haqqında "On bir ayın sultanı" vəsfini işlədirlər.

Orucluq hökm və dini adət kimi hicri təqviminin 2-ci ilində İslam dininin peyğəmbəri Məhəmməd salavatullah tərəfindən "Quran"da nazil olunmuş ayəyə əsasən əmr edilmişir. Dini mənqəbələrə görə, Ramazan ayının axırıncı on günlüyünə aid gecələrdən birində Quran nazil olunmuşdur. Bu barədə dəqiq gün yoxdur. Belə hesab edilir ki, "Quran" Ramazan ayının 22-dən 23-nə, ya da 26-dan 27-nə keçən gecələrdən birində endirilmişdir. Həmin gecəni "Leylət əl-Qədr", yəni "Qədr gecəsi"

adlandırırlar. “Quran”da Qədr gecəsi haqqında eyni adlı surə vardır. Orada deyilir:

“1. Həqiqətən, Biz Quranı Qədr gecəsi [lövhi-məfhuzdan] dünya səmasına nazil etdik.

2. [Ya Peyğəmbər] Qədr gecəsinin nə olduğunu bilirsənmi?!

3. Qədr gecəsi [savab cəhətdən] min aydan daha xeyirlidir!

4. O gecə mələklər və ruh [Cəbrail] Rəbbinin izni ilə hər bir işdən ötrü yerə enərlər.

5. O gecə dan yeri sökülənə kimi salamatlıqdır!” [166, s. 638].

“Quran”dan da aydın olduğu kimi, hələ İslamdan əvvəl də oruc tutmaq ənənəsi var idi. Orucluq ayı “Eyd-əl-Fitr” (“Fitrə bayramı) bayramı ilə tamamlanır. Bayram günü səhər tezdən bütün imkanlı müsəlmanlar imkanı olmayanlara fitrə adlanan yardım edirlər. Fitrənin qədərini hesablayarkən fitrə verənin ailə üzvlərinin sayı əsas götürülür.

Orucluğun “Eyd-əl-Fitr” adlanan bayramının sabit keçirilmə qaydaları vardır. Onlar aşağıdakılardır:

1. Bayram edildiyi gün artıq oruc tutmaq olmaz. Bu gün tutulan oruc haram hesab olunur.

2. Bayram günü üçün islami qaydalara uyğun olaraq paklanmaq lazımdır. Buraya çimmək, bayram qüslü almaq, təmiz paltar geyinmək kimi qaydalar aiddir.

3. Bayram günü ehtiyati-vacibə əsasən sübh tezdən oruc niyyət edilir, lakin artıq bayram gününün olması qətiləşəndən sonra, oruc bir qurtum su ilə, yaxud bir xurma ilə açılır və bayram namazı qılınır. Oruc halda qılınan bayram namazı batildir.

4. Qaydalardan biri də bayram günü müsəlmanların təbrikləşmələrinin bəyənilən əməl hesab edilməsidir.

Qeyd edək ki, xalqımızın əsrlər boyu qeyd etdiyi və adət-ənənələrini göz bəbəyi kimi qoruduğu bu bayram artıq 1993-cü ildən müstəqil Azərbaycanda Respublikasında dövlət səviyyəsində qeyd olunur.

Orucluq Ramazan bayramının keçirilməsində əsas məqsəd müsəlman olanların bir araya gəlməsi, xoş bir ovqatda vəh-

dət etmələridir. Onlar bayram günü toplu halda namaz qılır və ibadəti tamamladıqdan sonra bayram edirlər. Bayramda müsəlmanlar bir-birinin ziyarətinə gedir, qohum-əqrabalar bir-biri ilə görüşüb-bayramlaşırlar. Bütün bunlar cəmiyyət içərisində olan inciklikləri, küsülülükləri aradan qaldırır. Bayramda kasıblar və yoxsulların da verilmiş fitrələrlə sevindirilməsi cəmiyyət daxilində sosial-mənəvi harmoniya yaradır [313; 321].

Orucluq mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi. Ramazan ayının əsas adəti oruc tutmaqdır. Bir ay (təqribən, 28-29-30 gün) davam edən orucluq ayında günün işıqlı vaxtı hər hansı qida qəbul etmək, siqaretdən istifadə etmək, cinsi münasibət və s. qadağandır.

Bütün bunlara diqqət yetirdikdə görürük ki, orucluq mənəvi təmizlənmə mexanizmidir. İnsan oruc tutmaqla özünə fiziki və mənəvi əziyyət versə də, bunun əsasında mənəvi amil durur. Bu, özünə əzab vermə yox, mənəviyyatın təmizlənməsi və möhkəmləndirilməsi üsuludur.

"Quranın" "əl-Bəqərə" surəsinin 187-ci ayəsində deyilir ki, "...sübh açılınca, ağ sap qara sapdan fərqlənincəyə qədər yeyib için; sonra gecəyə qədər orucunuzu tamamlayın" [166, s.27].

Bu, oruc tutmağın müqəddəs kitabda buyurulduğu qaydasıdır. Oruc tutan adam əvvəlcə oruc tutmaq haqqında niyyət edir və daha sonra "Quran"da buyurulduğu kimi, gün ərzində özünü qida qəbul etməkdən qoruyur. Burada iki cəhət özünü göstərir: niyyət və özünüqoruma.

Əslində, orucluğun mahiyyəti niyyətə bağlıdır. Oruc tutanlar üçün iki cür niyyət var:

Birincisi, orucluq ayından əvvəlki niyyət axşamında edilən niyyət. Bu, əsas niyyətdir.

İkincisi, hər gün oruc tutmazdan əvvəl edilən niyyət. Bu niyyət oruc tutanın öz istəyinə bağlıdır. Çünki niyyət axşamında edilən niyyət əsasdır. Hər bir oruc tutan niyyət edir ki, orucu Allaha xatir tuturam. Demək, məsələnin mahiyyəti insanla Allah arasında olan münasibətlərlə bağlıdır. Oruc tutan oruclu-

ğun bütün əzab-əziyyətinə Allaha xatir dözür: o, oruc tutmaqla Allahın razılığını qazanmaq istəyir. Beləliklə, orucluqda əsas olan niyyətdir.

Niyyət İslamda yüksək qiymətləndirilən mənəvi keyfiyyətdir. Məlum olduğu kimi, niyyət insanın arzusu, istəyi, yaxud qabağına qoyduğu məqsədidir. Demək, niyyət gələcəkdə həyata keçiriləcək işlərin düşüncədə olan halıdır. İnsan oruc tutmağı niyyət etməklə etmək istədiyi əməli artıq xəyalən öz qəlbində edir. Təsadüfi deyildir ki, oruc tutanların mənəvi halı oruc tutmayanların halından fərqlənir. Oruc tutmayan insanlar oruc tutanların əzab çəkdiklərini güman edirlər. Ancaq oruclu insanlar qəlbən sevinc içərisində olur, tutduqları orucun hər dəqiqəsindən zövq alır və maraqlıdır ki, yemək-içmək onların heç yadına da düşmür. Oruc tutanın sanki yemək nəfsi ölür. Elə orucluğun bütün mahiyyəti də buna bağlıdır. Orucluq insana nəfsi üzərində qələbə çalmağa imkan verir. İnsan bu qələbəni ilk növbədə etdiyi niyyətlə qazanır. Oruc niyyəti etmək orucla çatmaq istədiyin arzulara xəyalən çatmaq demədir. Bu da insanın qəlbində daim sevinc, xoş ovqat, yüksək mənəvi hal və keyfiyyətlər yaradır.

İnsanlar oruc tutmağa öz "mən"lərini ilahi dəyərlərlə təmizləmək, paklamaq, süsləndirmək vasitəsi kimi baxırlar. İslam peyğəmbəri buyurur ki, "Ramazan ayı gələndə cənnətin qapıları açılar, cəhənnəmin qapıları bağlanar, şeytanlar da zəncirdə olar" [313; 321].

Orucluq ayında "şeytanların zəncirdə olması" oruc tutmağın mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi işləməsində, çalışmasında xüsusi rol oynayır. Belə ki, İslama görə, İblis daim şeytanlar vasitəsilə insanları yoldan çıxarır, onları günah əməllər etməyə sövq edir. Bu cəhətdən nəfsə, yəni dünyanın bütün maddi və mənəvi nemətlərinə qarşı istək hissinə malik olan insan dili, gözü, əli, ayağı, qəlbi və s. ilə daim günahlar edə bilir. Bu günahların əsasında şeytanların vəsvəsəsi durur. Şeytan günah əməlləri cazibədar göstərməklə daim insanı günah etməyə sövq edir. Bu da insanın mövcud günahlarının üstünə günah

gətirir. Təbii ki, mömin insan daim tövbə etməklə günahlardan təmizlənməyə çalışır. Lakin Allah öz yaratdığı bəndəyə Ramazan ayında günahlardan arınmaq, təmizlənmək, paklanmaq üçün xüsusi şərait yaratmışdır. Bu şərait isə ondan ibarətdir ki, Ramazan ayında şeytanlar zəncirə vurulur: onlar insanları yoldan çıxarmaq imkanından məhrum olurlar. Bu da insanlara öz günahlarından təmizlənmək üçün bol şanslar verir. Ramazan ayında da günahlardan təmizlənməyin mexanizmi oruc tutmaqdır. Oruc tutan orucu təkcə mədəsi ilə tutmur, yəni özünü təkcə yemək-içməkdən saxlamır. Oruc tutan insan:

– gözü ilə oruc tutub, harama tərəf baxmır;

– dili ilə oruc tutub, qeybət etmir, küfr, böhtan danışmır;

– əli ilə oruc tutub harama əl vurmur;

– Ayağı ilə oruc tutub günah əməllərin arxasınca getmir;

– Qəlbi ilə oruc tutub, günah işlər, haram şeylər haqqında düşünmür.

Göründüyü kimi, oruc tutan öz qəlbini nəfsin təhrik etdiyi hərəkətlərdən qorumalıdır. Bu baxımdan, "nəfs" islami düşüncədə mühüm anlayışlardan biridir.

Tədqiqatlarda "nəfs" anlayışının bu mənaları göstərilmişdir: ruh, can, həyat, varlıq, nəfəs, insan, həva, həvəs, qan, bədən, bədəndən qaynaqlanan ədəbsiz arzu-istəklər və s. [226, s.75; 235, s.1472]. S.Uludağ göstərir ki, "nəfs" "Quran"da ruh, zat, nəfsə pis işlər görməyi əmr edən, nəfsi və etdiyi pisliklərı qınama, hüzura çatmaq mənalarında, təsəvvüfi qaynaqlarda isə pis əxlaq və arzular mənasında işlənir [251, s. 526-527].

Göründüyü kimi "nəfs" ümumiyyətlə istək gücü, arzu gücüdür. Bu güc insana yaşamaq həvəsi verməklə bərabər, onda gördüyü şeylərə qarşı istək oyadır. Lakin insanın ağlı həmin istəklər üzərində hakimlik edərək nəfsi cilovlayır. İnsan nəfsini cilovlamaq üçün güclü iradəyə sahib olmalıdır. İradəni gücləndirən ən mühüm vasitələrdən biri oruc tutmaqdır.

İnsan zamanla öz nəfsinə tabe olub, günahlara da yol verir. Günahlardan təmizlənmənin vasitəsi tövbədir. Orucluq, əslində, həm də tövbələrin qəbul olunduğu aydır.

A.Köksal yazır ki, ""tövbə" – ərəb sözü olub, tabə yətubu maddəsindən olan məsdərdir. Allaha dönüş və yönəliş mənasındadır. Peşman olaraq yönəlməyi bildirir. Günahlardan qayıtmaq, günah işləməyi hər bir cəhətdən tərk etmək anlamındadır" [240, s. 39].

"Tövbə" İslamda o qədər mühüm bir anlayışdır ki, Allahın adlarından biri də Təvvabdır. M.Məhdəvi Kəni yazır ki, "Allah tövbələri qəbul edər, Onun tövbə qapısı daim açıqdır. Yaxud: "Hər bir dərdin dərmanı vardır. Günahların da dərmanı istiğfardır"" [171, s. 181].

Quranda tövbə ilə bağlı çoxlu ayələr vardır. Məsələn, "Əl-Furqan" surəsinin 71-ci ayəsində deyilir: "Hər kəs tövbə edib yaxşı iş görsə, o, şübhəsiz ki, Allaha tərəf yaxşı bir dönüşlə (Allahın rizasını qazanmış halda) dönər" [166, s. 348].

Beləliklə, oruc tutmağın mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi əsas faydalarından biri odur ki, günahlardan oruc tutmaq yolu ilə xilas olmaq istəyən insanın tövbəsini Allah tez bir zamanda qəbul edir.

Oruc tutmaq mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi insanı etdiyi günahlardan qoruyur. Məsələn, orucu qəsdən, yəni bilərəkdən pozanlar onun əvəzini oruc tutmaqla bərabər, tövbə etmək və kəffarəsini, yəni maddiyyatla ölçülən əvəzini ödəməklə verə bilərlər. Kəffarənin şərti isə ya 60 gün ərzində oruc tutmaq, ya da ki 60 yoxsulu yedirtməkdir. Bundan başqa, 60 günlük kəffarə orucunun üzərinə bir günlük qəza orucu da gəlir.

Oruc tutmaqla öz qəlbini hər cür pisliklərdən təmizləmiş insanın qəlbi sevinc hissi ilə aşıb-daşır. Bu coşqu, xoş emosiya özünü Ramazan bayramında daha parlaq şəkildə göstərir. İnsan saf və ixlas qəlblə başqalarını təbrik edir, mənəvi sevinc payını digərləri ilə bölüşür. Bundan başqa, yaxınlarının qəbirlərini ziyarət edib, onların günahlarının bağışlanmasını dua etməklə qəlbində rahatlıq tapır.

Bu cəhətdən, vikipedik qaynaqda göstərildiyi kimi, "Ramazan ayı orucluq, insan nəfsinin paklığı, eyiblərin və naqisli-

yin islah olunması, ağıl, iman və iradənin saflaşması dövrüdür. İnsan bu ayın dua və ibadətləri ilə eyiblərdən saflığa, saflıqdan kamilliyə doğru gedir. Bu ay ruhun tərəqqisi, Allaha tərəf pərvaz etməsidir. Ramazan ayında fani varlıqlar sanki savaş meydanına çevrilir. İmanla nəfs bu meydanda çarpışır. Nəfs hər imanlı işi udmaq, yeyib-içmək istəyir, pis vərdişlərin davamını diləyir. İnanclar mətanətlə buna qarşı çıxır, dil yalandan, göz və könül haramdan uzaqlaşır" [321].

Ramazan ayının bütün bu nemətlərinə, yəni nəfsin paklığına, eyiblərin və naqisliklərin islah olunmasına, ağıl, imanın, təqvanın, iradənin saflaşmasına, mənəvi kamilliyə, ruhun tərəqqisinə, nəfs üzərində qələbəyə və s. yalnız mənəvi təmizlənmə mexanizmi olan oruc tutmaq yolu ilə çatmaq mümkündür.

Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri. Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri onun sosial-funksional semantikasının araşdırılması deməkdir. Sosial-funksional semantikanın araşdırılması isə, fikrimizi sadə şəkildə demək istəsək, Ramazan bayramının onu mərasim kimi icra edən sosium daxilində (sosial sistemdə, cəmiyyətdə, toplumda) nə iş gördüyünü araşdırmaqdır. Bu vəzifə isə bizdən Ramazan bayramına mütləq folklor düşüncəsi kontekstində baxmağı tələb edir. Bu, aşağıdakı amillərlə şərtlənir:

Birincisi, Ramazan bayramı bir ayı əhatə edən mərasim kompleksidir. Mərasim isə kollektivə məxsus folklor davranış modelidir.

İkincisi, Ramazan dini bayram kimi İslam dini ilə bağlı mərasim olsa da, o, funksional baxımdan folklor hadisəsidir. Başqa sözlə, burada iki model var:

1. Ramazan mərasiminin din tərəfindən müəyyənləşdirilmiş **ideal modeli**;

2. Ramazan mərasiminin real şəkildə icra olunan **funksional modeli**.

İdeal model – Ramazan mərasiminin İslam dini tərəfindən müəyyənləşdirilmiş kanonik qəlibi, yəni qayda-qanunlar sistemidir. Bu model statistik sistemdir:

Funksional model – ideal modelin gerçək həyatda tətbiqidir. İdeal model şüurda, yaddaşda olan model, funksional model isə hərəkətdə olan, yaşanan, icra olunan, yəni funksionallaşan modeldir.

Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yerinin tədqiqi bu iki model arasındakı münasibətlər sisteminin öyrənilməsini nəzərdə tutur. Çünki Ramazan mərasiminin İslam dini tərəfindən müəyyənləşdirilmiş ideal (kanonik) modeli Ramazan ayında insanların oruc tutmağa başlaması ilə funksional (işləyən, çalışan) modelə çevrilməklə dərhal **folklorlaşır**.

Biz diqqətimizi ilk növbədə bu "folklorlaşma" məsələsinə yönəltməliyik. Çünki Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə necə funksionallaşması elə bu folklorlaşma ilə bağlıdır. Başqa sözlə, Ramazan mərasiminin insanlar tətəfindən real olaraq yaşanması prosesi elə onun folklorlaşması deməkdir. Bütün bunların əsasında isə folklor hadisəsinin özü durur.

"Folklor" bir anlayış kimi mürəkkəb hadisədir. "Amerika Folklor Cəmiyyəti" "AFSNet" ünvanlı səhifəsində "folklor" anlayışı haqqında deyilir: "Folklor şifahi münasibətlər və davranış nümunələri vasitəsilə geniş yayılan ənənəvi incəsənət, ədəbiyyat, bilik və təcrübədir" [322].

Bu tərifdən aydın olur ki, folklorda əsas olan "şifahi münasibətlər və davranış nümunələri"dir. Ramazan mərasimi İslam mənşəli ideal modeldən funksional modelə, yəni real yaşanan həyat təcrübəsinə keçəndə o, folklorlaşır, başqa sözlə, şifahi münasibətlər və davranış nümunələrinə çevrilir.

Bencamin A.Botkin folklor haqqında yazır: "Folklor ticarət və təhsil vasitəsindən kənarda əsasən şifahi tərzdə vüsət alan ənənəvi inanc, adət və ifadədir. Hər bir qrup təhsilli və ya təhsilsiz, şəhərli və ya kəndli olmasından asılı olmayaraq, ümumi maraq və məqsədlərlə bir-birinə bağlanır ki, bu da folklor adlanır. Bu adət və ənənələrə bir çox şeylər daxildir: fərdi,

məşhur, hətta ədəbi. Amma bunların hər biri təkrarlar və dəyişikliklər vasitəsi ilə model halına salınmış və uyğunlaşdırılmışdır ki, bunun da qrup üçün xüsusi dəyəri var" [322].

Bu tərifdə bizim diqqətimizi cəlb edən nöqtə folklorun cəmiyyəti təşkil edən qrupları "təhsilli və ya təhsilsiz, şəhərli və ya kəndli olmasından asılı olmayaraq, ümumi maraq və məqsədlərlə bir-birinə bağlamasıdır". Bu xüsusiyyət eynilə Ramazan mərasiminin etnokulturoloji funksiyasına aiddir. Ramazan mərasimi də sosial-şəxsi kimliyindən asılı olmayaraq, öz qarşısına "Allahın razılığını qazanmaq" məqsədini qoymuş bütün oruc tutanları bir-biri ilə vahid mərasim modelində əlaqələndirir.

Folklorun məhz bu xüsusiyyətinə, yəni onun daşıyıcıları olan müxtəlif zümrələri, qrupları birləşdirdiyinə görə Dan Ben Amos onu "Kiçik qruplar arasında məharətli rabitə" deyə adlandırmışdır [322].

Təsadüfi deyildir ki, Dan Ben Amos folklor haqqında verdiyi elmi müsahibəsində nəinki folklorun, o cümlədən folklorşünaslıq fikrinin özünün də dialoqla, ünsiyyətlə bağlı olduğunu inadla vurğulamışdır: "Folklorda yeni təmayüllər, yeni cərəyanlar təşkil etməyi planlamaq mümkün deyil. Bu təmayüllər folklor sahəsində çalışanların bir-biri ilə, ya da başqa sahələrdən olan insanlarla qurduqları əlaqələrlə ortaya çıxır" [246, s. 228].

Jan Brunvand yazır ki, "folklor insanların yazılmamış adət-ənənələridir; ...bu ənənələrin forma və məzmunu, onların tərzi və insandan insana keçməsinin əlaqə texnikasıdır... Folklor mədəniyyətin ənənəvi və qeyri-rəsmi hissəsidir. O, ənənəvi örnəklər və şifahi sözlər vasitəsi ilə bütün bilikləri, anlaşma dəyərlərini, münasibətləri, hissləri, insanları özündə birləşdirir" [322].

Müəllifin fikrində folklorun mədəniyyətin qeyri-rəsmi hissəsi olması haqqındakı yanaşması diqqətimizi cəlb edir. Burada biz rəsmi olanla qeyri-rəsmi olanın münasibətlərini görürük. İndiki halda "rəsmi" olan Ramazan kompleksinin ideal modeli, "qeyri-rəsmi" olan ideal modelin hərəkətə gələrək funksional model vəziyyətinə keçməsidir. Yəni hər bir mərasi-

min düşüncədə modeli (sxemi) olduğu kimi, onun real həyatda icra olunan hərəkətli (funksional) modeli də var.

Edvard D. İves yazır: "Heç bir mahnı, tamaşa və yaradıcı çıxış rast gəlindiyi və bir hissəsi olduğu mədəniyyətdən kənarda anlaşıla bilməz" [322].

Buradan aydın olur ki, xalq tərəfindən icra olunan Ramazan mərasim kompleksi və onun tamamlayıcı ünsürü olan Ramazan bayramı da onu icra edənlərin folklor mədəniyyətindən ayrılmazdır.

Prof. H.İsmayılov yazır: "Məlum olduğu kimi, mədəniyyət Gerçəklik-Şüur-Mətn münasibətlərindən doğur. Etnosun özünifadəsi kimi folklor, onun içərisində isə şifahi xalq ədəbiyyatı ilkin mərhələdir, ədəbiyyat isə ondan üzvlənmədir" [135, s. 5].

H.İsmayılovun bu yanaşmasından göründüyü kimi, Ramazan mərasimi mədəniyyət hadisəsi kimi "Gerçəklik-Şüur-Mətn" münasibətlər sisteminin təzahürlərindən biridir. Bu halda onun ideal modeli – mərasimin "Şüur" səviyyəsini, funksional modeli – "Mətn" səviyyəsini təqdim edir.

Müəllifə görə, folklor ədəbiyyat kimi etnosun özünüifadə formalarından biridir. M.Həkimov və S.Rzasoy da yazırlar ki, "Folklor və yazılı ədəbiyyat etnik-bədii özünüifadə kontekstində düşüncənin həm diaxron, həm də sinxron kodlarıdır" [122, s. 64].

Ramazan mərasimi bütün praqmatik-təcrübi mahiyyəti ilə yalnız folklor vasitəsilə etnokulturoloji dəyər kəsb edir. Burada yaddaş əsas rol oynayır. S.Rzasoy yazır: "Ümumiyyyətlə, folklorun praqmatik mahiyyətinin ifadə olunduğu əsas cəhətlərdən biri odur ki, o, tarixən etnosun fiziki-mənəvi təcrübəsinin modelləşdirmə vasitəsi rolunu oynamışdır" [196, s. 28].

Alim başqa bir əsərində bu fikrini belə əsaslandırır: "Kosmoloji çağın cəmiyyəti öz ictimai təcrübəsini ənənənin şifahi-liyi şəraitində "yaddaşlaşdırmağa" sadəcə məhkum idi. Bu baxımdan, kosmoloji çağın etnosunun yaddaşı aramsız qəbul olunan informasiyanın hesabına daim zənginləşirdi. Burada nəzərə alınmalı ən mühüm məqam kollektiv yaddaşa gələn informativ biliyin məhz universallaşmış biliyi əks etdirməsidir" [193, s. 163].

Bu fikirdən aydın olur ki, folklor yaddaşı folklor düşüncəsinin mühüm tərkib hissəsidir. Folklor bir düşüncə sistemi kimi yaddaş əsasında mövcud olur: yaddaş olmasa, folklor da mövcud ola bilməz. İslami həyat tərzinin kanonik modeli olan Ramazan mərasimi gerçək həyatda yaşanmaqla həm də folklor yaddaşına çevrilir. Bu cəhətdən, Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri haqında bütün məlumatların bazası folklor yaddaşıdır.

"Yaddaş" S.Rzasoyun "folkor" anlayışına verdiyi iki tərifin ikisində də əsas konseptlərdən biridir. O yazır: "Folklor:

– etnik-mədəni düşüncənin tarixi-diaxronik təzahürü kimi struktur düşüncədir;

– etnik-mədəni düşüncənin sinxron hadisəsi kimi milli özünüifadənin total düşüncə sisteminin əsas paradiqmalarından biridir;

– total etnik düşüncənin statusal tipi baxımından bədii-estetik xarakterlidir;

– düşüncə hadisəsi kimi dünya modelidir (mənaların paradiqmasıdır);

– mətn kimi folklor düşüncə modelini əks etdirən obyektdir;

– janr kimi gerçəkliyi bütövlükdə universumlaşdıran janrlar sistemidir və s." [194, s. 158].

Göründüyü kimi, alimə görə, folklor etnokulturoloji sistemin daim onunla birgə olan özünü ifadə etmə mexanizmidir. Yəni xalqın yaşam təcrübəsi ardıcıl olaraq folklorda öz ifadəsini tapır. Folklorun əsas xüsusiyyətlərindən biri onun həm də bədiiləşdirmə təcrübəsi olmasıdır. Folkor yaddaşlaşdırdığı hər hansı bir hadisəni bədii fakta çevirərək öz mətnlər sisteminə daxil edir. Folklor, digər tərəfdən, düşüncə aparatıdır. Folkor daşıyıcıları ətraf aləmlə öz münasibətlərini folklor yaddaşındakı təcrübə əsasında həyata keçirirlər. Folklor yaddaşındakı bütün əqli təcrübə mətnlərdə qorunur.

Folkloru bütövlükdə "etnokosmik düşüncə modeli, etnik özünüifadə və davranış kodu" hesab edən S.Rzasoyun digər tə-

rifində deyilir: “Folklor düşüncə strukturu kimi paradiqmatik və sintaqmatik yaddaşdır. O, söz, hərəkət və musiqi təsvir dillərinin vasitəsi ilə gerçəkləşir. Söz – dil onun ən mühüm təsvir kodudur. Semiotik baxımdan birinci işarələr sistemi olan dildə mədəniyyətin, o cümlədən folklorun invariant strukturu daşınır. Bu struktur transformativ çevrilmələrlə mədəniyyətin struktur qatlarında eyni zamanda həm proyeksiyalanır, həm də proyeksiya olunan bir struktur kimi onu təşkil edir” [192, s. 121].

Beləliklə, folklor – yaddaşdır, söz, hərəkət və musiqi onun təsvir dilləridir. Bu cəhətdən, bütövlükdə Ramazan mərasimi və Ramazan bayramı folklordur, o, söz, hərəkət və musiqi dilləri (kodları) vasitəsilə ifadə olunur. Bütün bunlar göstərir ki, Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yerini müəyyənləşdirmək üçün ən etibarlı qaynaq folklor yaddaşıdır.

Azərbaycan folklor mühitləri Ramazan mərasimi ilə bağlı mətnlərlə zəngindir. Şəki-Zaqatala bölgəsinə aid olan mətndə deyilir: “Bizdə, əsasən, iki dini bayram keçirilir. Orucluqla Qurban bayramı. Bunların arasında 70 qun vaxt var. Əvvəl Orucluq bayramı gəliy. Bayrama 30 qun qalmış oruclux ayı başdiyir. Adamlar 30 qün – hər qün oruc tutiy. Həmin ayda hamı bir-birinə çurək payliyi. Yəni bir övdə 30 çurek bişirilir, 30 övə paylaniy. Bayramın əvvəl qünü uşaxlar qohum-qoşunu gəzip yumurta yığiylər. Sonra oxuyillər:

Həsərəm, hüsərəm,
Yumurta vermiyəndən küsərəm.
Yumurta verənə oğlan olsun,
Vermiyənə qız olsun,
Adı da Fatma olsun,
Qaşdarı çatma olsun,
Baxtı da qara olsun.

Öv sahibi çıxıb uşaxlara yumurta veriy. Axşam analar uşaxları yığan yumurtaları soğan qabığı tökülmüş suda bişirir, olur qırmızı. Səhərisi bütün uşaxlar, cavannar başdiyirlər bay-

ram gəzmağa. Bütün qohum-qunşuya gidib bayramı təbrik edir, əvəzində çay-çörək yiyillər. Həmin qun bütün övlər aş bişirir" [61, s. 33-34].

İndi bu folklor bilgisi əsasında Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi sözü gedən etnokulturoloji sistemdə yerini müəyyənləşdirməyə çalışaq. Aydın olur ki, Novruz və Xıdır Nəbi bayramları kimi Ramazan bayramı da onu təşkil edən toplumun özünütəşkil modeli kimi çıxış edir. Başqa sözlə, Ramazan bayramı cəmiyyətin strukturunu təşkil edən ünsürlər və bağların yenilənməsi və möhkəmlənməsinə xidmət edir. Bu funksiya aşağıdakı mexanizm və elementlər vasitəsilə reallaşır:

a) 30 günlük oruc tutma mexanizmi. Bu adət-mexnizm oruc tutanların hamısını mənəvi cəhətən təmizlənməsinə xidmət etməklə yanaşı, cəmiyyət üzvləri arasında mənəvi birlik harmoniyası yaradır.

b) 30 evə 30 çörək paylama mexanizmi. Bu adət paylaşma mexanizmi olub, toplum daxilində maddi-mənəvi harmoyanı təmin edir.

c) Bayramın birinci günü yumurta toplama mərasimi. Bu mərasimin mənası və mahiyyəti Novruz və Xıdır Nəbi bayramlarında uşaqların pay toplaması mərasimi ilə eyniyyət təşkil edir. Bunların hamısının əsasında yenidən yaradılış, məhsuldarlıq kimi kosmoqonik ideyalar durur. Qırmızı boyanmış yumurta bunun simvoludur. Belə ki, V.N.Toporovun yazdığı kimi, "yumurta məhsuldarlıq mərasimlərində kosmoqonik (mifik yaradılış – Ş.A.) funksiyaya xidmət edir" [305, s. 681]. Mərasimdə uşaqların yumurta verən qadına oğlunun, verməyən qadına isə qızının olmasını arzulamasının əsasında yumurtanın yaradılışla bağlılığı durur. Burada da "paya-pay" mexanizmini görürük. Yumurta payı verən mükafat olaraq oğul payı, verməyən cəza olaraq qız payı alır. Yumurtanın oğul və qız övladı ilə müsbət və mənfi mənalarda eyniləşdirilməsi onun kosmoqonik simvolikasını ortaya qoyur.

ç) Bayram gəzişməsi mexanizmi. Bu mexanizm gənclərlə yaşlılar, qonşular arasında baş verir. Gənclər orucluq ayının

başlaması münasibətilə qonşuları, yaşlıları təbrik edir, bunun da əvəzində onları dadlı yeməklərə qonaq edirlər. Bu mexanizm etnokulturoloji sistemdə mənəvi-maddi bağların təzələnmə yolu ilə möhkəmləndirilməsinə və sosial-mənəvi harmoniyaya xidmət edir.

Səciyyəvidir ki, Novruz bayramında olduğu kimi, etnokulturoloji sistemdə harmoniya təkcə sosium daxilində qurulmur, bu hamoniya mediativ şəkildə böyüyərək, dirilərlə ölülər (bu dünya ilə o dünya) arasında harmoniyaya çevrilir. Mətndə deyilir ki, "orucluq başdiyan qun cənnətin qapıları açıliy. Ölənlərin ruhları bayram günü övlərinə qayıtıy... Oruca bir gün qalmış müddət "ərapa" ("ərəfə") günü adlanır. Hamı bayram süfrəsi hazırlayır. Günortadan sonra məscidə gedilir, ölülər yad edilir, "qulpu çıxarılır"" [61, s.34].

"Ərəfə" günündə süfrə hazırlanıb, daha sonra məsciddə ölənlərin ruhuna dualar oxunması mediativ (dünyalar arası) harmoniyadır. İlk baxışdan görünməsə də, evdə ərəfə günündə qurulan süfrə təkcə dirilərin qonaq olması üçün yox, həm də ölülərin qonaq olması üçündür. Məsələn, indi qəbirlərin üzərinə ərzaq qoyulması ehtiyacı olanların qonaq edilməsi kimi izah olunur. Halbuki həmin adət mifik görüşlərlə bağlıdır və mifə görə, o biri dünyada diri hesab edilən əcdadın qidalandırılmasına xidmət edir.

Bu mərasimdə orucun başlandığı gün də, qurtardığı gün də bayram edilir. Halbuki İslam kanonlarına görə, bayram ancaq orucluq ayı bitəndən sonra edilməlidir. Bu da onu göstərir ki, Şəki-Zaqatala bölgəsində qeyd olunan bu Ramazan mərasimi özündə əski bayram rituallarının izlərini də yaşadır.

Mərasimin həm əvvəlində, həm də sonunda qeyd edilən bayramda hamı bir-birini təbrik edir, dadlı nemətlərlə dolu süfrələr açır, insanlar bir-birlərini qonaq edirlər. Bu da öz növbəsində Ramazan bayramının etnokulturoloji məna baxımından cəmiyyətin bütün elementləri arasında sosial-mənəvi tarazlıq və harmoniya yaradılmasına xidmət etdiyini göstərir.

Azərbaycanın tarixi bölgəsi olan, hazırda Ermənistan Respublikası adlanan terrorist-faşist dövlətin işğalı altında olan Loru-Pəmbək mahallarında "Qurban və Orucluq (Ramazan) bayramları da ləyaqətlə keçirilibdir. Bu bayramlar dini məzmun daşıdığı üçün onların kafirlər içərisində xüsusilə geniş və açıq aşkar keçirilməsi qeryri-qanuni yasaq olunmuşdu. Lakin buna baxmayaraq, kənd əhalisi varlısından, kasıbından asılı olmayaraq, bu bayramlara xeyli əvvəlcədən hazırlıq görürdü" [68, s. 82].

Bu folklor bilgisində bir nöqtə diqqətimizi xüsusi çəkir: "kafirlər".

"Kafirlər" dedikdə ermənilər nəzərdə tutulur. Göründüyü kimi, minillər boyunca öz dədə-baba torpaqlarında yaşayan loru-pəmbəklilər oraya sonradan gələrək, öz ağaları rusların hesabına hakimiyyət, dövlət əldə etmiş ermənilər kafir hesab edirdilər. Bu ad, heç şübhəsiz, sülhsevər Azərbaycan xalqının, türk etnosunun qanına yerikləyən, hər an türklərin qanını tökməyə hazır olan faşist təbiətli erməni xarakterinə münasibətinin ifadəsidir.

"Kafir" – ərəb sözüdür, mənası "küfr edən" deməkdir. İslam dinində "kafir" Allahı inkar etməklə küfr edənə deyirlər. Ancaq tarixi faktlar göstərir ki, Oğuz türkləri təkcə Allahı inkar edənə yox, ümumiyyətlə, başqa dindən olan düşmənə (yağıya) kafir deyirmişlər. Bunun izi "Kitabi-Dədə Qorqud"da aşkar şəkildə qorunub qalmışdır. Dastanda "yağı", yəni düşmən və "kafir" sözləri eyni mənada işlədilir. Dastanın "Qazan bəyin oğlu Uruz bəyin dustaq olduğu boy"da Salur Qazan öz oğlu Uruzu ova aparır. Burada onların üzərinə düşmən hücum edir. Ata ilə oğulun arasında "yağı, kafər" mövzusunda çox maraqlı söhbət olur:

"Toz yarıldı, gün kibi şıladı, dəniz kibi yayqandı, meşə kibi qarardı. On altı bin ip üzəngili, keçə börkli, azğun dinli, quzğun dilli kafər çıqa gəldi. Qazan Qonur atın çəkdirdi, bütün bindi.

Oğlı Uruz cilavsını çəkdirdi. Bədəvi atın oynatdı, qarşu gəldi.

Aydır:

Bəri gəlgil, ağam Qazan!
Dəniz kibi qararub, gələn nədir?
Od kimi şılayub, ıldız kibi parlayub, gələn nədir?
Ağız-dildən beş kəlmə xəbər mana!
Qara başım qurban olsun, babam, sana! – dedi.

Qazan aydır:

Bəri gəlgil, arslanım oğul!
Qara dəniz kibi yayqanub gələn kafərin ləşkəridür.
Gün kibi şılayub gələn kafərin başında ışığıdır.
Yıldız kibi parlayıb gələn kafərin cidasıdır.
Azğun dinlü yağı kafərdir, oğul, – dedi.

Oğlan aydır: "Yağı" deyü nəyə deyirlər?"

Qazan aydır: "Oğul, anunçun yağı deyirlər ki, biz anlara yetsəvüz, öldürəriz. Anlar bizə yetsə, öldürər", – dedi.

Uruz aydır: "Baba, içində bəy yigitlər öldürsələr, qan sorularmı, dəvilərlərmi?"

Qazan aydır: "Oğul, bin kafər öldürsən, kimsə səndən qan dəviləməz..." [144, s. 69-70].

Bu söhbətdən aydın olur ki, oğuzlar öz düşmənlərinə, yəni yağılarına həm də kafər deyirlər. Yağı-kafər də qatı düşmən deməkdir: o dərəcədə ki, bu düşmənlik münasibətlərinin heç bir hüquqi çərçivəsi yoxdur. Oğuzlar öz yağılarını İslam dini ilə bağlı "kafər" kəlməsi ilə ona görə adlandırırlar ki, yağılar təkcə Oğuz babalarımızın özləri ilə düşmənlik etmir, onların həm də dini-mənəvi dəyərlərinə qarşı da düşməncəsinə münasibət göstərirdilər. Eposdakı "yağı-kafər" faktı loru-pəmbəkliləərin ermənilərı nəyə görə kafir adlandırmalarının üzərinə işıq salır. Erməni türk etnosuna qarşı daim həm yağı kimi, həm də kafir kimi düşmənlik etmişdir. O bir yağı kimi millətimizin qanını içmiş, bir kafir kimi də milli, dini dəyərlərimizə təcavüz etmişdir. Verilmiş folklor bilgisindən göründüyü kimi, ermənilər Orucluq, Qurban kimi bayramların qeyd edilməsinə qarşı çıxırmışlar. Bunun səbəbi odur ki, bu bayramlar onları qeyd edən xalqımızın etnokulturoloji strukturunu daim möhkəmləndirmiş, xalqı milli baxımdan daim öz dəyərlərinə kökləmişdir.

Loru-Pəmbək mahalına aid başqa mətndə deyilir: “Novruz bayramından sonra kənddə ən əziz bayram Oruc bayramıydı. Səhər tezdən hər kəs birinci öz ailəsində görüşüb-öpüşər, bayramlaşardılar, sonra ailələrindən sonra ən yaxın saydığı adamlarla bayramlaşırlar. Hamı da bir-birlərinə gözaydınlığı verərdilər. O başdan bütün ailələr – hamı zəm-zəm suyuna çimib tərtəmiz olardılar ki, bayramı təmiz, pak qarşılayaq. O zəm-zəm suyu elə bil adamı ruhən sağlamlaşdırır, cavanlaşdırır, sabaha inamı artırır və bütün “ağır-uğurruğunu” yuyub aparırdı” [68, s. 83].

Bu bilgidə biz Ramazan bayramının aşağıdakı etnokulturoloji xüsusiyyətləri ilə qarşılaşırıq:

1. Zəm-zəm suyu ilə fiziki-mənəvi təzələnmə, yəni suyun magik gücü ilə bütün pisliklərdən təmizləmə yolu ilə yenilənmə. Bu, ritual-mifoloji baxımdan yenidən doğulmanı rəmzləndirir. Azərbaycan nağıllarında qəhrəmanlar dirilik bulağında çimməklə yeni zahiri görkəm və yeni xarakter əldə edirlər.

2. Ailə daxilində mənəvi bağların təzələnməsi, yəni ailə üzvlərinin bir-biri ilə bayramlaşması;

3. Qohumluq, yaxın dostluq, doğmalıq bağlarının təzələnməsi, yəni yaxın hesab olunanlarla bayramlaşma.

Loru-Pəmbək mahalında Novruzda olduğu kimi küsülülərin barışdırılması adəti də var imiş: “Oruc bayramında küsülü qalmaq günah sayılardı və bütün küsülülər barışmalı idi. Barışması çətin olan bəzi məqamlarda kənd ağsaqqalları, sözükeçənlər barışmaq missiyasını yerinə yetirirdilər” [68, s. 83-84]

Küsülülərin barışdırılması adəti, göründüyü kimi, təkcə Novruz bayramında deyil, Ramazan bayramında da işlək mexanizm rolunu oynayır. Bu mexanizm etnokulturoloji sistemin möhkəmlənməsinə xidmət edən mühüm sosial davranış modelidir. Belə ki, küsülülük dərinləşdikcə düşmənçiliyə çevrilir və bu da öz növbəsində cəmiyyət daxilində parçalanmanı dərinləşdirir. Əgər bu parçalanmanın böyüməsinin qarşısı vaxtında alınmasa, onda etnokulturoloji sistemin mövcudluğu təhlükə altına düşə bilər. Çünki hər hansı bir sosial sistem içərisində

küsülülük mərkəzdənqaçma meylləri yaradır. Sistemdəki mərkəzdənqaçma prosesləri dayandırlımasa, sistem dağılar. Göründüyü kimi, Ramazan bayramında küsülülərin barışdırılması etnokulturoloji sistemin möhkəmləndirilməsinə xidmət edir.

Küsülülərin barışdırılması mexanizminin əsasında kosmoqonik yaradılış ideyası durur. Burada hər şey mifik düşüncənin "kosmos-xaos-kosmos" funksional sxeminə tabedir:

a) Küsülü insanlar bir-birindən küsənə qədər barış içərisində, dost münasibətində olmuşlar. Bu – **kosmos** durumudur.

b) İnsanların bir-birindən küsməsi ilə onların arasındakı dostluq küsülülüyə çevrilir. Bu – **xaos** durumudur.

c) Küsülülərin barışdırılması ilə onlar yenidən dostlaşırlar. Bu – **kosmos** durumudur.

Beləliklə, kosmosdan xaos, xaosdan da kosmos yaranır. Mifologiyada yeni yaradılış doğuluş şəklində təsəvvür olunur. Bu cəhətdən, Ramazan və digər bayramlarda yenidən yaradılış doğuluşu simvollaşdırır.

Masallı bölgəsinə aid mətndə deyilir: "Orucduğ vaxtı keçmişdə qocalardan biri durardı, kəndə səs salardı, hamı obaşdannığa durardı. Obaşdannığa duranda qazan səsi gələrdi, qabqaşığ səsi gələrdi. Bilərdiy ki, kənd durub oruc tutur. Biş-düş eliyərdilər kim durdu. Hə, bayram gəldi, indi orucduğa1-2 gün qalıb da deyək, oruc tutan, tutmıyan da bu bayramı əziz tutardı. Şirniyyatı, yeməgləri cürbəcür, hər şey, zirinc çörəyünnən belə bişirilərdi. Bayram günü oruc tutulmurdu. Camaat çıxırdı küçəyə, yola ki, bulud olmasın, biz Ayı görək. Onnan bı deyir, Ayı gördüm, o deyir, Ayı gördüm, sora oruc açılardı. Hə, huzur yerinin orucaşdısı dəhşət olardı. Ölü üçün biş-düş eliyirdilər. Sırfa bəziyirdilər. Camaat əyləşir, hansı ki o evdə yasdı, il çıxmayıb hələ. Əgər o il orujduğdan qabaq çıxıbsa, onda onun ili qurtarırdı. Ona qara bayram olmurdu. Əgər çıxmayıbsa, qara bayram olurdu" [169, s. 313].

Verilmiş bilgi əsasında aşağıdakı etnokulturoloji elementləri aşkarlamaq mümkündür:

a) Toplumun vahid davranış formuluna köklənməsi. Burada insanların oruc tutmaq üçün qocalardan biri tərəfindən

oyadılmasının etnokulturoloji semantikası var. Oruc tutmaq bütün toplumu əhatə edən etnososial davranış aktıdır. Bu cür məsuliyyətli aktların icrası hökmən həmin məsuliyyəti daşıya bilən şəxslər tərəfindən buyurula bilərdi. Ənənəvi cəmiyyətlərdə belə hökmfərma adamlar ağsaqqallar idilər. Bu da onu göstərir ki, sübh tezdən oruc tutmağa başlamağın ağsaqqal tərəfindən elan olunması həm də toplumdaxili əlaqələrin möhkəmləndirilməsinə xidmət edən etnokulturoloji davranış mexanizmidir.

b) Qara bayram mexanizmi ilə cəmiyyətin bütün üzvlərinin yenilənməsi. Azərbaycanın hər yerində ölüsü olan, yəni yası düşən adamlar, ən azı, bir il yas saxlayır. Həmin ailə və onun yaxınları bir il ərzində ölüyə xatir şənlik, şadlıq ifadə edən davranışlara yol vermir, o cümlədən Novruz və Ramazan bayramlarını başqaları kimi qeyd etmirlər. Onlar elin iştirakı ilə Qara bayram keçirirlər.

Qara bayram – yası düşən ailənin bayram günü el-oba tərəfindən ziyarət edilməsidir. Bunun əsasında cəmiyyətin etnokulturoloji bütövlüyünün qorunması və təmin edilməsi durur. Ənənəvi cəmiyyətlər el birliyi düşüncəsi və prinsipi ilə yaşayır. Onlar sevinci də, kədəri də kollektiv şəkildə bölüşürlər. Bayram gələndə yaslı ailələrin bayram keçirməyəcəkləri hamıya məlumdur. Hamının bayram edib, yaslı ailələrin bayram etməmələri cəmiyyət daxilində bölünmə, ayrılıq, parçalanma yaradır. Bayramların fəlsəfəsi etnokulturoloji bütövlüyin yenilənməsi üzərində qurulmuşdur. Bu cəhətdən, bayramlarda küsülülər barışdırılaraq onların bütün cəmiyyətlə etnokulturoloji vəhdəti təmin edildiyi kimi, el-obanın Qara bayram adətinə uyğun olaraq yaslı ailələri ziyarət etməsi də vəhdətə xidmət edir. Başqa sözlə, toplum yası düşmüş adamların bayramın nemətlərindən kənarda qalmasına imkan vermir. Bayram – təzələnmə, yenilənmə deməkdir. Yaslı ailələr il ərzində başqaları kimi bayram edə bilmirlər. Ona görə də toplum Qara bayram mexanizmi ilə yaslı ailələrin də hamı ilə birlikdə etnokulturoloji vəhdətini təmin edərək, onların da mənəvi yenilənməsini təmin edir.

V FƏSİL

QURBAN BAYRAMININ RİTUAL-MİFOLOJİ KÖKLƏRİ, DİNİ ƏSASLARI VƏ ETNOKULTUROLOJİ SEMANTIKASI

Azərbaycanda qeyd olunan dini mənşəli xalq bayramlarından biri də Qurban bayramıdır. Bu bayram İslam dini ilə yaxından bağlı olsa da, o, İslama aid olmayan qurban ənənələrini də özündə yaşadır. Bu cəhətdən Qurban bayramı və qurbanvermə ilə bağlı tədqiqatlar aparılmış, qiymətli fikirlər söylənmiş, ümumnəzəri fikir formalaşmışdır. Bu səbəbdən biz Qurban bayramının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasının tədqiqinə ilk növbədə mövcud nəzəri fikir bazasından nəzər salacağıq.

Qurban bayramına etnokulturoloji baxışlar. Qurban bayramının əsasında qurbanvermə ayini durur. Bu cəhətdən Azərbaycanda qeyd olunan Qurban bayramı İsmayıl qurbanı adlanan bayramdır. Lakin qurbanvermə ayini təkcə İsmayıl qurbanı adı altında bütün ölkəmizdə qeyd olunan Qurban bayramında icra olunmur. Qurbanvermə Azərbaycan xalqının etnopsixologiyası ilə sıx şəkildə bağlı olub, milli etnokulturoloji sistemin ən mühüm hadisələrindən biridir. İnsanlar ən müxtəlif münasibətlərlə bağlı olaraq qurbanvermə ayinini icra edirlər. Ölkəmizdə çoxlu türbələr, ziyarətgahlar, ocaqlar vardır. İnsanlar müxtəlif niyyətlərlə həmin ziyarətgahlara – tapınaqlara gedir və orada qurbanlıq heyvanı kəsirlər. Bütün bu qurbanvermə adətləri irəlidə aydınlaşdıracağımız kimi, İsmayıl qurbanı bayramına da yerindən, bölgəsindən asılı olaraq az, ya da çox dərəcədə qarışmış, onu mürəkkəb etnokulturoloji semantikaya malik ritual hadisəsinə çevirmişdir. Qurbanvermə motivinin ritual-mifoloji köklərini Azərbaycan folklor materialları əsasında araşdırmış S.Əliyevanın yazdığı kimi: ““Qurbanvermə” dedikdə təsəvvürümüzdə ilk növbədə bu gün də bizim həyatımızda “Qurban bayramı” adı altında canlı şəkildə yaşayan, ictimai

psixologiyamızda özünə möhkəm yer tutan qurbanvermə mərasimləri canlanır. Bu, təbiidir. Çünki qurbanvermə mərasimi və onunla bağlı adətlər ən qədim dövrlərdən bu günə kimi Azərbaycan xalqı arasında canlı şəkildə yaşamaqdadır. İslam dininin qəbul edilməsindən sonra qurbanvermə mərasiminin rolu Azərbaycan cəmiyyətində daha da artmış və möhkəmlənmişdir... Ona görə də qurbanvermə Azərbaycan ictimai şüur və psixologiyası üçün canlı mərasim hadisəsidir. Bu, xalqımızın həm adət-ənənələrə, həm də İslam dininin hökmlərinə bağlılığından irəli gəlir" [109, s. 11].

Bu fikirdən də göründüyü kimi, Qurban bayramı Azərbaycan etnokulturoloji düşüncə sisteminin mürəkkəb mənaya malik anlayışıdır. Çünki bu anlayışda tarixin müxtəlif düşüncə layları "qurban" anlayışı əsasında bir-birinə qovuşmuşdur. Məsələn, adi bir misal deyək. Hər hansı pirə, ziyarətgaha müəyən bir niyyətlə qurban deyən insan həmin qurbanlıq heyvanı ziyarətgahda İslam qayda-qanunlarına uyğun kəsir. Halbuki türbələrə, pirlərə, ocaqlara qurban demək ümumiyyətlə dinlərdən qabakı dövrə aiddir. Bu qurbanın kökündə bilavasitə əcdad kultu durur. Qədim insanlar ölmüş əcdadlarını diri hesab edir, çətin məqamlarda onlar üçün qurban kəsərək, əcdadlardan kömək istəyirdilər. Ancaq müasir insan bu əski ritual-mifoloji ayini artıq İslam dini ənənələrinə uyğun yerinə yetirir. Bu da öz növbəsində qurbanvermə ayinini çox mürəkkəb semantikaya malik fenomen halına gətirmiş, bu fenomenlə bağlı antropologiyada ayrıca nəzəriyyə də formalaşmışdır.

A.V.Moskovski yazır: "Qərbdə hələ XIX əsrin axırlarından "qurbanvermə" nəzəriyyəsi təşəkkül taparaq, formalaşmağa başlamışdır. XX əsrin fəlsəfi-antropoloji təhlilində qurbanverməyə "həyatın konseptləşdirilməsi", "fərdiləşmə", "daxili təcrübə" aspektlərindən yanaşılmış, yaradıcılığın özü qurbanvermə kimi şərh olunmuşdur. Sonrakı dövrdə qurbanvermə konsepti daha çox mədəniyyətin fəlsəfi aspektində mənalandırılmağa başlanmışdır" [278, s. 13].

Müəllifin bu fikrindən aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

a) Qurbanvermə “həyatın konseptləşdirilməsi”dir:

Həyatı konseptləşdirmə insanın öz həyat təcrübəsini müəyyən bir fikir sisteminə çevrilməsidir. Bu baxımdan, qurbanvermə, həqiqətən, konseptləşdirmədir. Çünki burada insan, onun verdiyi qurban və şərəfinə qurban kəsilən kult (mifik obraz) müəyyən fikir bütövü (sistemi) yaradır. Həmin sistem insan, qurban və kultu arasındakı münasibətləri modelləşdirir. Bu da öz növbəsində qurbanvermə konseptini insanın etnokulturoloji davranış proqramlarından biri səviyyəsinə qaldırır.

b) Qurbanvermə “fərdiləşmə”dir:

Fərdiləşmə kollektiv düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə mühüm bir amildir. Çünki ənənəvi cəmiyyətlərdə yaşamın əsas modeli fərdin daim özünü kollektiv normalara uyğunlaşdırmaq cəhdlərində ifadə olunur. Lakin insan öz məqsədi, niyyəti, arzusu naminə qurban boyun olmaqla özünü verdiyi qurban heyvanının nümunəsində “fərdə” çevirir. Beləliklə, qurban heyvanı ənənəvi insanın fərdiləşmə vasitəsi kimi çıxış edir.

c) Qurbanvermə “daxili təcrübə”dir:

Bu, doğrudan da, belədir. Çünki qurbanvermə bütün hallarda fərdin daxili dünyasında baş qaldıran hiss-həyəcanı, emosional yaşam təcrübəsini əks etdirir. Burada münasibətlər modeli çox sadədir. İnsan qurbanverməni o vaxt daxili təcrübə kimi yaşayır ki, onun hansısa problemi yaranır, həmin problem onda emosional sıxıntılara gətirir və bu da onun düşüncəsində fövqəlgüclərə, əcdadlara, tanrılara və s. qurbanvermə yolu ilə öz problemini həll etmək ehtiyacı yaradır.

Vikipedik qaynaqda deyildiyi kimi, qurbanvermə “bu və ya digər dərəcədə dinlərin əksəriyyətində olan kult formasıdır, şəxsin, yaxud icmanın tanrılara, yaxud başqa fövqəlgüclərə real, yaxud simvolik dəyərə malik olan əşyalar hədiyyə verilməsi yolu ilə onlarla əlaqələrinin qurulması, yaxud möhkəmləndirilməsi məqsədinə xidmət edir” [317].

Buradan aydın olur ki, qurbanvermə ənənəvi düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə bir mərasim//ritual kimi insanın probleminin həlli vasitəsi kimi çıxış edir. Çünki qurbanvermə ritualı

bir əlaqə sistemidir. Həmin əlaqə sistemi vasitəsilə sakral qüvvələr ilə insan arasında münasibətlər qurulur. V.N.Toporov yazır ki, "varlığın yaradılışı aktında baş verənlər ritualda təcəssüm edilə bilər və edilməlidir... Yaradılış aktının ritualdakı bu təcəssümü (nağıllardakı təkrarlara uyğun olaraq) varlığın öz strukturunu aktuallaşdırır, bütövlükdə onun özünə və ayrı-ayrı hissələrinə qeyri-adi dərəcədə nəzərə çarpan simvoliklik və semiotiklik verərək, kollektivin təhlükəsizliyinin və çiçəklənməsinin təminatçısı kimi çıxış edir" [306, s. 16].

Müəllifin bu fikrindən məsələnin mahiyyəti aydın olur. Qurbanvermə yaradılışa xidmət edir. Bu yaradılış ilk yaradılış yox, yenidən yaradılışdır. Burada ritual prosesi üç mərhələni əhatə edir:

Birincisi, problemi yaranmış (köhnə) insan mərhələsi;

İkincisi, problemin qurban vasitəsilə aradan qaldırılması mərhələsi;

Üçüncüsü, problemdən qurtulmuş (yeni) insan mərhələsi.

Burada yenidənyaranma onunla şərtlənir ki, ənənəvi düşüncə ilə yaşayan insan belə fikirləşir ki, problemi ona hansısa günah hərəkətinə görə sakral qüvvələr yollamışlar. O da öz növbəsində qurban verməklə günahkar insan statusundan qurtulub, yeni insan statusuna keçməlidir. Mifik düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə belə ritual keçidləri insanın ölüb-dirilməsi, ölərək yenidən doğulması (inisiasiya) kimi təsəvvür olunurdu. Ramil Əliyevin yazdığı kimi: "qurbanvermə animizm, fetişizm, totemizm mərhələlərindən keçərək, ölüb-dirilmədə özünün tam inkişafını təmin etmişdir. Qurban ölüb-dirilmədə iştirak edən tipik vasitədir" [104, s. 73].

V. Toporov problemin qurbanvermə ilə aradan qaldırılmasının strukturunu belə təsvir edir: "Başlanğıc vəziyyət: Xaos dünyanı parçalamış, bütün əvvəlki əlaqələr pozulmuş və məhv olmuşdur... Vəzifə: Kosmos onun tərkib hissələri əsasında bərpa edilməlidir. Bunun üçün Kosmosun bu hissələri ilə qurbanın hissələrinin eyniləşdirilmə qaydalarını bilmək lazımdır... Üsul: Kahinin dünyanın mərkəzinə uyğun gələn qurbangahda məz-

munu həmin eyniləşdirmələrdən bəhs edən mətni (duanı) qurban üzərində oxumasından ibarət ritual hərəkəti" [307, s. 16].

Göründüyü kimi, məsələnin bütün mahiyyəti qurbanın simvolik quruluşu ilə bağlıdır:

a) Qurban – ilkin yaradılışı simvollaşdırır;

b) İlkin yaradılış – sakral model, sxemdir;

c) Qurbanvermə ilə pozulmuş struktur həmin sakral sxemə əsasən bərpa olunur.

Beləliklə, ilk yaradılış əsasdır, bütün sonrakı yaradılışlar onun əsasında baş verir. F.Bayatın yazdığı kimi: "İlk yaradılış qutsal olduğu üçün sonrakıların da başlanğıcı rolundadır" [224, s.77]. Burada qurbanın rolu həmin ilk yaradılışla (**ilk əcdad modeli**) sonrakı yaradılışı (**insanı**) bir-birinə qovuşdurmaqdan ibarətdir. Bu da öz növbəsində göstərir ki, qurbanvermə yaradılış haqqında mifik düşüncə konsepsiyasıdır və insanın həyatında mərasimi aktuallaşdıran da elə həmin mifik arxetipdir. M.Eliadenin vurğuladığı kimi: "Mifin funksiyası mərasimlərin icrası, yaxud ümumiyyətlə istənilən mənadaşıyıcı hərəkətlər zamanı təqlid üçün model verməkdən ibarətdir" [310, s., 36].

Bəşəriyyət tarixində qurban adətlərinin tarixi çox qədimdir. T.N.Dmitriyeva, T.V.Jerebina kimi alimlər qurbanla bağlı adətlərin hələ paleolit dövrünə aid olduğunu, P.İ.Perlov şumerlərin və babillilərin, A.Q.Kifişin assurların zəngin qurbanvermə adətlərinə malik olduqlarını göstərmişlər [263, s. 11; 266, s. 23; 280, s. 91; 268, s. 97].

Dilimizidə işlədilən "qurban" sözü sami mənşəldir. Dursun Gümüşoğlu göstərir ki, ""qurban" kəlməsi ərəbcədə yaxınlıq deməkdir. "Əqrəba", "qurban", "qurbiyət" eyni kökə aiddir" [228, s. 111]. Refik Engin isə yazır ki, ""qurban" kəlməsi ibrani dilindən ərəb dilinə arami dilinin vasitəsilə keçmişdir" [227, s. 48].

Aida Qasımova "qurban" sözünün mənası haqqında yazır: "Ərəb sözü olan "qurban" yaxın olmaq, yaxınlaşmaq anlamına gələn "qaruba" felindən alınmışdır. Allaha qovuşmaq sözün mənasında da əks olunub. Bu əhvali-ruhiyyə müqəddəs ki-

tablardakı hekayətlərdə, o cümlədən İbrahim peyğəmbərin oğlunu qurban kəsmək istəməsi səhnəsində də güclüdür. Burada Allahın mələyi İbrahimlə danışır, hətta mərasimə müdaxilə edib, insan qurbanını qoçla əvəz edir" [161, s. 111].

Alimin bu fikrinə əsaslansaq, qurban verən insan, yaxud qrup, kollektiv qurban vasitəsilə Allaha qovuşmaq imkanı əldə edir. Bu qovuşmanın, yaxınlaşmanın necə baş verməsindən asılı olmayaraq, qurbanvermə mərasimi insanla sakral güclər arasında rabitəni təmin edir. Bu rabitə də, göründüyü kimi, məhz qurban vasitəsilə həyata keçir. İnsan sakral qüvvəyə qurban verir, o da onun istəyini yerinə yetirir. Bu da onu göstərir ki, qurbanvermə mərasimininin özü iki tərəfli əlaqəni nəzərdı tutan "paya-pay" mexanizmidir.

Tədqiqatlar göstərir ki, qurbanvermə mərasimində insanla sakral qüvvə arasında qovuşmanın əsasında qurbanın qanı durur. R.Qafarlı göstərir ki, "ən qədim inanc sistemlərində özünə yer tutan qurbankəsmə mərasimlərində qan əsas atributlardan biri idi. Və qurban seçilmək böyük uğur, kəsilmə isə tanrıya yaxınlaşma sayılırdı" [152, s. 115].

Təbii ki, qan vasitəsilə qovuşma mifoloji məna daşıyır və ibtidai icma dövrü ilə bağlı ənənədir. Ancaq bu ənənə xalqın düşüncəsində özünə o qədər dərin köklər salmışdır ki, İslamdakı qurbanvermə ənənəsində də öz izlərini qoymuşdur. S.Rzasoy yazır ki, "indinin özündə də İslam dininin hökmlərinə uyğun icra olunan Qurban bayramında əski (islamaqədərki, arxaik-mifoloji) yenilənmə, canlanma, dirilmə ritualının izləri qalıb. Kənd yerlərində qurban heyvanını kəsərkən qəssab, yaxud başqa birisi barmağını heyvanın qanına batırıb insanların alnına işarə qoyur. Bu akt, əslində, qurban və qurbanvermənin bütün semantikasını açıb ortaya qoyur. Qan – Azərbaycan yuxu inancları sistemində "qovuşma" deməkdir. Eyni bir toplumun bütün üzvlərinin eyni bir heyvanın qanı ilə işarələnməsi onların bir-biri ilə qovuşdurulmasını, birləşdirilməsini simvollaşdırır. Lakin bu, adi birləşmə, qovuşma yox, eyni heyvan əcdad – totem əsasında birləşmə, yaxınlaşma, qohum olmaq deməkdir.

Belə ki, ərəb mənşəli "qurban" sözü "əqrəba" ("qohum"), "yaxın (olma)" mənasındadır. Demək, qurban kəsilməsi (qurbanvermə) həmin qurbanın ətindən yemək, qanı ilə işarələnmək haqqı olan insanların bütün konfliktlərinin (küsülülüklərinin, düşmənliklərinin) aradan qaldırılaraq yenidən bir-biri ilə qohum olması, vahid kollektiv şəklində yenidən təşkil olunması, yenidən yaranması deməkdir" [200, s. 90].

"Qurban" sözünün ərəb mənşəli olması bizi istər-istəməz bu sözün öz ana dilimizdəki qarşılığının necə olmasını bilməyə sövq edir. Besim Atalayın verdiyi məlumatdan aydın olur ki, Mahmud Kaşqarlının "Kitabi-Divani-lüğət-t türk" əsərində "idnuk" və "ıduk" sözləri "qurban" sözü ilə eyni mənadadır: "Idnuk – müqəddəs və mübarək olan bir şey; əsində, sahibinin niyyətinə uyğun olaraq yunu qırxılmayan, südü sağılmayan, yük vurulmayan,sərbəst buraxılan bir heyvana verilən ad" [238, s.215].

Göründüyü kimi, qurban niyyəti ilə saxlanılan heyvan qədim türklərdə müqəddəs sayılmış, onunla hörmətlə rəftar olunmuşdur. Bizcə, bunun səbəbi odur ki, həmin heyvan artıq qurban verilən subyektə aid hesab olunmuşdur. Yəni şərəfinə qurban verilən kult obyekti özü müqəddəs sayıldığı kimi, ona aid olan heyvan da müqəddəs sayılmışdır.

M.Kaşqarlının qurbanvermə ilə bağlı sözlərə toxunması bu ənənənin qədim oğuzlarda geniş tətbiq olunduğunu göstərir. Məsələn, A.Xəlil qeyd edir ki, "əski oğuzların ritual qurbanları el quruluşlu dövlətçilik dövründə sakral məzmunundan tamamilə məhrum olmur, onun müəyyən bir hissəsi "karnavallaşır", oğuz el başçıları, xanların ictimai həmrəyliyini gücləndirmək məqsədilə icra etdikləri möhtəşəm şölənlər şəklində eposa daxil olur" [129, s. 158].

N.Qrammatikova verdiyi məlumatdan aydın olur ki, "qurbanın müqəddəs olmasının əhəmiyyəti səmavi olub-olmamasından asılı olmayaraq, bütün din və inancların müqəddəs kitablarında vardır" [229, s. 45].

Qurban verilən heyvanın müqəddəs hesab olunması mifik düşüncədə totem heyvanların müqəddəsliyi ilə səsləşir.

Əslində, bunların hamısı bir kökdən gəlir. Yəni dində qurban Allaha yaxınlaşmaq vasitəsi hesab olunursa, mifologiyada da totem heyvan sakral qüvvə ilə yaxınlaşmaq, onunla əlaqə qurmaq vasitəsi idi. Bu cəhətdən R.Əliyevin fikri səciyyəvidir. O yazır: "Müqəddəsləşdirilən, hətta totem kimi sitayiş edilən ağac, bitki, heyvan, çiçək və s. öz növbəsində insan kimi təsəvvür olunur, obrazlaşdırılır, onların üzərinə insana xas olan sifətlər köçürülür" [107, s. 6].

Mifoloji düşüncədə insanların tanrılara, sakral qüvvələrə qurban verilməsi tanrıların insan kimi təsəvvür olunmasının məhsuludur. Edvard Taylor bu barədə deyir ki, qurbanvermə mərasimi "dua mərasimi kimi mədəniyyətin ilkin dönəmində meydana gəlir və tarix boyunca onunla sıx əlaqədə olur. Dualarda tanrıya elə bil bir insana edilirmiş kimi müraciət edildiyi kimi, qurbanvermədə də tanrıya elə bil bir insana verildiyi kimi hədiyyə verilir" [295, s. 465].

Qeyd edək ki, qurbanvermə mövzusu ilə bağlı əsas məsələlərdən biri qurbanın yeyilməsinin mənaları haqqındadır. İngilis antropoloqu C.C.Frezerin "ünsiyyət" nəzəriyyəsinə görə, qurbanın ətinin yeyilməsi tanrının yeyilməsini ifadə edir. Başqa sözlə, bu nəzəriyyədə tanrı ilə ona verilən qurban eyniləşdirilir. S.A.Tokarev həmin nəzəriyyənin ingilis sosial antropologiyasında özünə kök salması haqqında deyir ki, "ingilis dinşünası Ceyms Frezer "ünsiyyət nəzəriyyəsini" inkişaf etdirmişdir. Qurbanın ətindən dadma, bir növ, tanrının yeyilməsidir. Yeri gəlmişkən, həmin adətə fərqli dinlərdə, eləcə də inkişaf etmiş dinlərdə də rast gəlinir. Xristianlıqda "İsa Məsihin bədəni və qanından dadılmasını" bunun qalığı saymaq olar" [299, s. 590].

Əlbəttə, bu düşüncəni mifik dövrə aid etmək olar. İslam dinində belə bir şey yoxdur. Lakin qurbanvermənin yeməklə bağlı olması məlum bir məsələdir. Bunu qurbanvermənin bəzi dillərdə yemək mənasına gələn sözlərlə ifadə olunması da təsdiq edir. N.N.Yerofeyeva yazır: "Latın, yu-

nan və rus dillərində qurbanvermə ilə bağlı sözlər bu və ya digər şəkildə "yemək" anlayışı ilə bağlıdır. Məsələn, rus dilində "jreti" (tıxışdırmaq) – "jrat" (yemək), "jertva" (qurban) – "jratva" (bişintilər, yeməklər), "jrets" (kahin) – "objora" (qarınqulu) kimi sözlər bunu təsdiq edir" [265, s. 123].

Ənənəvi düşüncədə insan qurbanı təkcə öz ehtiyaclarından irəli gələrək verməmişdir. Təbii ki, burada insanın ehtiyacı da rol oynayır. Lakin insanın qurbanverməyə olan ehtiyacı tanrının, yaxud hər hansı bir kult obyektinin ona qurban verilməsi ehtiyacı və zərurəti ilə də şərtlənmişdir. Bunu tikinti qurbanları daha aydın təsdiq edir. Kəmalə İslamzadə yazır: "İnsanların inşaat (tikinti – Ş.A.) qurbanı verməyin vacib olduğu barədə əminliyi hansı əndişədən, ehtiyatdan, qorxudan irəli gəlmişdir?... Əvvəla, bənnaların ciddicəhdinə baxmayaraq, əziyyətlə ucaltdıqları divarlar çökəndə, bünövrə heç cür sabit dayanmayanda tikintinin qurban tələb etdiyini düşünürlər və bunu təmin edirlər. İkincisi, qurban verilmədikdə bəzən müvəffəqiyyətlə başa çatmış tikili öz funksiyasını yerinə yetirə bilmir, onun təyinatı ilə fəaliyyət göstərməsinə əngəllər törənir. Günümüzə gəlib çatmış folklor mətnləri də bunu təsdiq edir" [133, s. 69].

T.N.Dmitriyeva da göstərir ki, "tikinti qurbanları, yaxud yeni il mərasimlərində verilən qurbanlar kosmoqoniyanı, dünyanın yaradılışını reaktuallaşdırır" [263, s. 12].

Bütün bu fikirləri yekunlaşdırdıqda aşağıdakı qənaətlər hasil olur:

a) Qurbanvermə mərasimi dünya mədəniyyət tarixinin ən qədim və ilkin hadisələrindəndir.

b) Qurbanvermə mərasimi insanla sakral qüvvələr arasında təmas, əlaqə mexanizmidir. Bu əlaqənin mahiyyətində "paya-pay" ideyası durur. İnsan sakral qüvvəyə pay verir və əvəzində ondan hər hansı şəkildə ifadə olunan "pay" alır.

c) İslam dinində qurban Allaha yaxınlaşmaq, onun razılığını qazanmaq məqsədi daşıyır.

ç) Bütün ənənəvi mədəniyyətlərdə qurbanvermənin mifoloji və dini adət-ənənələri bir-birinə qarışmışdır.

Qurban bayramının dini-islami semantikası. Azərbaycanda hicri təqviminə uyğun keçirilən Qurban bayramı bilavasitə İslam dini ilə bağlıdır və xalq arasında başqa adı ilə İsmayıl qurbanı da adlanır. Vikipedik qaynaqlarda [314; 316] göstərildiyi kimi, Qurban bayramı İslam dünyasının ən müqəddəs hesab edilən bayramlarındandır. Bayram bütün İslam dünyasında hər il hicri təqviminə uyğun olaraq zilhiccə ayının 10-cu günündən başlayır və adətən, üç gün müddətində davam edir. Qurbanvermə mərasimlərində cütdırnaqlı heyvanlardan qoyun, qoç, inək, dana və yaxud dəvəni qurban kəsirlər. Qurban kəsənin niyyətinə uyğun olaraq qurban ətindən bir hissə pay göndərilir, başqa hissələr isə ehtiyaclı insanlar arasında bölünür. Ət payları hamı üçün bərabər qədərdə olmalıdır və bu cəhətdən qurban verən şəxsin özü də bu bərabər paylardan birini götürə bilər. Qurbanın vacib ənənəsinə görə, dilənçi və kasıblar qurbankəsmə mərasiminə çağırılır və onlara pay verilir.

Qeyd olunduğu kimi, Qurban bayramının və ümumiyyətlə, qurbanvermənin tarixi çox qədimdir. Bu cəhətdən, qurbanvermə İslam dinindən çox əvvəllər mövcud olmuşdur. İslamdan qabaqkı qurbanvermə mərasimlərində əsas məqsəd günahlardan qurtulmaq, insanın hansısa günahına görə ona qəzəblənmiş tanrıların könlünü almaq, onları rəhmə gətirmək olmuşdur. Məsələn, atəşə sitayiş edən zərdüştilər insanı odda yandırır və bu üsulla Allaha yaxın olduqlarını ona nümayiş etdirirdilər. İslamaqədərki ərəblərdə də qurbanvermə politeist (çoxtanrılı) inanclarla bağlı idi. Lakin monoteist (təkallahlı) İslam dini ərəb qəbilələrinin daim icra etdikləri qurbanvermə ənənəsinə ilahi nizam gətirdi və onu Qurban bayramı adı altında islamiyyətin vacib davranış formullarından birinə çevirdi. Bundan sonra Qurban bayramı müxtəlif vaxtlarda deyil, bir qayda olaraq, hicri təqvimi ilə Zilhiccə ayının 10-da keçirilməyə başlandı. Bu hadisə hicri təqviminin 2-ci ilində baş verdi.

Hicri tarixi öz başlanğıcını, bildiyimiz kimi, İslam dininin peyğəmbəri Həzrət Məhəmməd salavatullahın Məkkədən Mədinəyə köçməsindən götürür. "Hicrət" sözü ərəb dinində "köçmək" mənasındadır. Bu baxımdan, dilimizdə işlətdiyimiz "hicri tarixi" sözü hərfi mənada "köç tarixi", "hicri təqvimi" – "köç təqvimi" deməkdir.

Məhəmməd Peyğəmbər salavatullahın Mədinəyə köçüb burada yerləşməsinin 2-ci ilində burada icra olunan qurbanvermə ənənəsi ilə bağlı islahat aparmaq zərurəti yarandı. Bu vaxta qədər ərəblər müxtəlif büt-tanrıların şərəfinə qurbanvermə mərasimləri icra edirdilər. İslam dini bu ənənələri cahiliyyə adətləri elan edib, islahatlara başladı.

Məlumdur ki, İslam tarixində İslam dininə qədərki ərəblər cahiliyyə ərəbləri adlanır. Cahiliyyə ərəb tövhid (təkallahlılıq) dinindən xəbərsiz olan, cəhalət içində qalan ərəb deməkdir. Təbii ki, bu halda onların icra etdikləri qurbanvermə adətləri də cahiliyyə ənənəsi kimi islahata məruz qaldı. İslahatdan sonra hicri təqviminə uyğun keçirilən Qurban bayramı əvvəlkilərdən fərqli olaraq, xeyriyyəçilik, başqalarına yardım etmək kimi yeni xüsusiyyətlər qazandı.

İslam dininin gətirdiyi Qurban bayramı İbrahim Peyğəmbərlə onun oğlu arasındakı əhvalatla bağlıdır. Bir gün İbrahim peyğəmbər yuxu görür. Həmin yuxuda Allah öz peyğəmbərinə oğlu İsmayılı qurban verməyi buyurur. Allahın İbrahimə bu əmri verməsinin səbəbi onların imanının nə dərəcədə möhkəm olmasını yoxlamaq məqsədi ilə idi. İbrahim ixlaslı peyğəmbər kimi əmri yerinə yetirmək qərarına gəlir və bunu oğluna bildirir. İsmayıl da Allah yolunda qurban verilməyə ürəkdən razı olur. Allah İbrahim və oğlunun böyük bir ixlasla əmri yerinə yetirməyə razı olduqlarını görüb, İbrahimə İsmayılın əvəzində qurban kəsmək üçün bir qoç göndərir. İbrahim həmin qoçu Allaha xatir qurban kəsir və həmin qurban bu səbəbdən "İsmayıl qurbanı" da adlanır.

Qeyd edək ki, bu əhvalat təkcə "Quran"da deyil, ondan əvvəlki səmavi kitablarda da var. Çünki Xristianlıq da, İudaizm də, İslam da Allahın yer üzünə yolladığlı dinlərdir və bu dinlərin müqəddəs kitablarını da Allah uyğun olaraq İsa peyğəmbərə, Musa peyğəmbərə və Məhəmməd peyğəmbərə nazil etmişdir.

M.P.Piotrovskiy İslam dinindəki İbrahim peyğəmbər haqqında yazır ki, o, ""Quran" personajı, peyğəmbər, təkallahlılığın ilk təbliğatçısı, ərəblərin və yəhudilərin ümimi əcdadı və "Bibliya"dakı Avraam peyğəmbərdir" [281, s. 87]. Alim İsmayıl peyğəmbər haqqında da yazır: "İsma'il "Quran" personajı, peyğəmbər, İbrahimin oğlu və "Bibliya"dakı İsmaildir. O, "Quran"da vəhy verilmiş insan və insanlara dua etməyi öyrədən peyğəmbər kimi təqdim olunur. İsmayıl peyğəmbər Allahın əmrinə uyğun olaraq atası İbrahimlə Kəbə evini təmizləmiş və təmir etmişdir" [282, s. 110].

Qeyd olunduğu kimi, qurbanvermə üç vəhy (səmavi) dinin, yəni Yəhudilik, Xristianlıq və İslamın hər birində var və müxtəlif formalarda qeyd olunur. Ancaq İslam dinində Qurban bayramı daha fərqli mahiyyət və əhəmiyyətə malikdir. Bu bayramın əsasında Uca Allaha intəhasız məhəbbət və Onun hikmət və qüdrətinə içdən gələn inam var.

İslam dinində, artıq qeyd olunduğu kimi, "qurban" sözü "Allaha yaxınlaşdıran şey" mənasındadır. Yəni Qurban bayramında Allaha ibadət niyyəti və Onun adı ilə kəsilmiş heyvan qurban sayılır. Burada əsas məqsəd qurban vasitəsilə Allaha yaxınlaşmaq və Onun rizasını (razılıq və rəğbətini) qazanmaqdır. Bu bayramım mənəvi ab-havasını saflıq, təmizlik, paklıq, mərhəmət, bəşəri və ilahi sevgi təşkil edir.

Qurban bayramı ilə bağlı səhabə Ənəs ibn Malikdən bir hədis də var. Hədisə görə, Peyğəmbər salavatullah belə buyurmuşdur: "Bayram namazından sonra qurban kəsən ibadətini tamamlamış və müsəlmanların sünnəsinə (yoluna) əməl etmişdir" [314].

Buradan aydın olur ki, İslama görə Qurban bayramı bütöv bir mərasim sistemidir. Həmin mərasimdə edilən bütün standart hərəkət və duaların hamısı Allaha ibadət hesab olunur. Qurbanvermə bu ibadəti tamamlayan ayindir.

Burada bir məsələni xüsusi vurğulamağa ehtiyac var. Belə ki İslam dinində bütün qurbanlar Allaha xatir kəsilsə də, burada bütpərəstlik inanclarında olduğu kimi qurban heyvanının əti Allaha verilmək (onu simvolik şəkildə qidalandırmaq) məqsədini daşımır. Vikipedik qaynaqda göstərildiyi kimi: "Qurban bayramında hər bir imkanlı müsəlman qurban kəsib, onun ətini imkansızlara, kasıblara paylamalıdır. Burda əsas məqsəd dindarlığa nail olmaqdır. Quranda yazılıb:"Allaha nə ət, nə onun qanı çatmır, ancaq sizin dindarlığınız çatır" [314].

Göründüyü kimi, İslamda Allaha xatir qurbanvermə ilə əski ənənələrdəki qurbanvermə ayinləri bir-birindən konsepsiyasına görə fərqlənir. İslam dinində Allah bütün maddi aləmin yaradıcısıdır və maddi aləmdə onun heç bir analogiyası yoxdur. "Quran"ın "əl-İxlas" surəsində deyilir:

"1. De ki, "O Allah birdir;

2. "Allah möhtac deyildir!

3. O, nə doğmuş, nə də doğulmuşdur!

4. Onun heç bir tayı-bərabəri, bənzəri də yoxdur!" [166, s.647].

Məsələnin bütün mahiyyəti İslam dinində təqdim olunan Allahın "doğmayan və doğulmayan" varlıq kimi yer üzündə, maddi aləmdə "heç bir tayı-bərabəri, bənzərinin" olmaması ilə bağlıdır. Bütpərəstlik inanclarında tanrılar insan kimi təsəvvür olunur: tanrılar insanlardan onlara qurban verilməsini istəyir və insanlara yalnız verilmiş qurban müqabilində yaxşılıq edirlər. Bundan başqa, mifoloji inanclara görə, tanrılar, məbudlar, kultlar verilmiş qurbandan müəyyən qədər dadırlar. Məsələn, qadınların yemək bişirərkən ocağa bir neçə damcı yağ atması, yaxud qurban ətinin tüstüsünün qurbangahda ətrafa üfürülməsi tanrının simvolik şəkildə qidalandırılmasını ifadə edir. Lakin

İslam dininə görə, Allah bu qurbanları insanlara xatir qəbul edir. Yəni qurban verən Allaha xatir kəsdiyi qurbanı qayda-qanuna uyğun olaraq ehtiyacı olanlar – kasıb-küsublar, ac-yalavaclar, dilənçilər, xəstələr və başqa yardıma ehtiyacı olanlar arasında paylasa, bu halda Allah qurban kəsəndən razı qalıb, onun duasını qəbul edər.

İslam dinində İsmayıl qurbanı kəsməyin vacib şərtləri və qaydaları var. Bunlar aşağıdakıları əhatə edir:

1. Qurban kəsiləcək heyvan erkək heyvanlar (qoç, iribuynuzlu dana, yaxud da dəvə) içərisindən seçilməlidir.

2. Dişi heyvanlardan qurban kəsmək olmaz.

3. Qoçu qurban kəsmək üçün o, ən azı, altı aylıq olmalıdır.

4. Dəvəni qurban kəsmək üçün onun beş yaşının tamam olması şərtdir.

5. Qurban kəsilən heyvanın heç bir nöqsanı (tayqulaq, taybuynuz, axsaq, axtalanmış və s.) olmamalıdır.

Bu qaydalardan kənarda kəsilən qurbanlıq qurban kimi qəbul olunmur. Bu baxımdan, bir neçə adamın bir heyvan alıb onu öz aralarında bölüşməklə kəsməsi və ətini yalnız öz aralarında bölüşdürməsi, yaxud adamların bazardan ət alıb gətirməsi İsmayıl qurbanı sayılmır. Lakin insanların öz aralarında birləşərək kəsdikləri heyvanın İsmayıl qurbanı sayıla bilməsinin xüsusi şərtləri var. Bir neçə nəfərin yığışıb bir dananı qurban kəsməsinin əsas şərti odur ki, hər bir adama düşən ət payını üç hissəyə bölmək mümkün olsun. Bu hissələrdən biri ət kəsənin öz ailəsinə, qalan hissələr isə ehtiyacı olanlara paylanmalıdır.

İslamda Qurban bayramının ən humanist tərəfi dinlər və məzhəblər arasında fərq qoyulmamasıdır. Burada heç bir ayrıseçkilik olmur. Hər bir dindən olan kasıbın, yetimin, kimsəsizin qurban ətindən pay almaq haqqı var. Məhz bu halda Allah qurban kəsənlərdən daha çox razı qalır ki, onun bəndələrinin arasında vəhdət yaranır.

Bayramın mənəvi şərtlərinə görə:

a) Qurbanı yalnız imkanlı adamlar kəsməlidir;

b) Maddi imkanı olmayan adama qurban kəsmək məcburiyyəti yoxdur;

c) Borc pulla heyvan alıb qurban kəsmək bəyənilən əməl sayılmır;

ç) Bayramda hamı sevinmək imkanına malik olur:

ç-1) Varlılar qurban kəsib kasıbları sevindirdiklərinə görə;

ç-2) Kasıblar isə bayramda iştirak edə bildiklərinə görə.

Bu cəhətdən, Qurban bayramının etnokulturoloji mahiyyəti cəmiyyət daxilində sosial-mənəvi harmoniyanın yaradılmasında ifadə olunur. Allahın insandan razılığı məhz bu harmoniya ilə bağlıdır. Allah bayramda başqalarına mərhəmət göstərib, onları sevindirən bəndələrinə bunun əvəzində həm bu dünyada, həm də o dünyada öz mərhəmətini göstərəcəkdir.

Azərbaycanın müstəqillik əldə etdikdən sonra Milli Məclisin qəbul etdiyi 1992-ci il 27 oktyabr tarixli "Azərbaycan Respublikasının bayramları haqqında" Qanunu ilə Qurban bayramının dövlət səviyyəsində qeyd edilməsi Azərbaycan xalqının Allah tanıyan və insansevər bir xalq olmasının daha bir təzahürüdür.

Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası. Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyasının araşdırılması pir//ocaq//ziyarətgahlarla bilavasitə bağlıdır. İlk baxışda bunlar bir-birindən uzaq görünür: Qurban bayramı İslam ənənəsinə uyğun olaraq İsmayıl peyğəmbərlə bağlıdır və hicri təqvimi ilə ildə bir dəfə keçirilir, pir/ocaqlarla bağlı qurbanvermələr isə ilin istənilən günündə həyata keçirilir. Yəni bu qurbanvermələr tarixi və mənşəyi etibarilə bir-birindən uzaqdır. Ancaq Qurban bayramının etnokulturoloji sistemdəki yeri və funksiyasını ziyarət qurbanlarından kənarda da götürüb şərh etmək mümkün deyildir. Çünki Qurban bayramı ilə ocaq qurbanları Azərbaycanlının ictimai şüur və psixologiyasında eyni müqəddəs dəyərlər əsasında bir-birinə qovuşmuşdur. Baxmayaraq ki, ziyarətgahlarda qurban kəsmənin kökündə əski mi-

fik kultlar durur, ancaq insanlar bu qurbanı Allaha xatir kəsirlər. Yəni ziyarətgah qurbanlarında mifik düşüncə ilə dini düşüncə bir-birinə qovuşmuşdur. Elə buna görə də İslam qaydaqanunları ilə icra olunan İsmayıl qurbanvermə adətlərinə xalqın əski qurbanvermə ənənələri də qarışmışdır. İstər İsmayıl qurbanı, istərsə də ziyarətgah qurbanları ənənəvi düşüncə ilə yaşayan Azərbaycan insanının kollektiv yaddaş sistemində vahid məna sırası yaratmışdır. Çünki ənənəvi insan üçün İsmayıl qurbanı müqəddəs hadisə olduğu kimi, ziyarətgah qurbanları da eyni dərəcədə müqəddəs sayılır. O, hər iki qurbanı Allaha xatir kəsdiyi üçün bu qurbanlar onun düşüncəsində hərəsinin öz yeri olmaq şərti ilə vahid sistem yaradır. Ənənəvi Azərbaycanlı istər İsmayıl qurbanını kəsəndə, istərsə də ziyarətgahlarda qurban kəsəndə öz arzusunu, məqsədini Allahdan diləyir.

Pir//ocaq//türbə//ziyarətgah qurbanlarının əsasında, qeyd olunduğu kimi, əski ritual-mifoloji kultlar durur. Bu baxımdan Azərbaycanda ağac, su, daşl kultları, o cümlədən əcdad, övliya kultları ilə bağlı ocaqlar var. Bu ocaqlar müxtəlif məqsədlərlə ziyarət edilir.

Nuridə Muxtarzadə Azərbaycandakı ziyarətgahları aşağıdakı kimi təsnif etmişdir:

“1. Hər hansı bir istək üçün gedilənlər;
2. Uşaq olması üçün gedilənlər;
3. Yaxşı işə və ya vəzifəyə düzəlmək üçün gedilənlər;
4. Qismət açmaq üçün gedilənlər;
5. Revmatizm;
6. Psixoloji xəstəliklər;
7. Danışma qüsuru üçün gedilənlər;
8. Yerimə problemi;
9. Xəstə heyvanlar;
10. Digər problemlərlə bağlı ocaqlara müraciət edənlər” [171, s. 22].

Göründüyü kimi, insanlar ocaqlara öz problemlərini həll etmək üçün gedirlər. Burada onların hamısı qurbanver-

mə mərasimini vahid model əsasında, yəni hamı eyni cür icra edirlər. Bu da bizə qurbanvermənin mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyasının aşağıdakı cəhətlərini üzə çıxarmağa imkan verir:

a) Qurbanvermənin məqsədi insanları vahid düşüncə modelində birləşdirir. Problemi olan ənənəvi şüura malik insanların düşüncəsində dərhal pirə gedib, öz problemini qurbanvermə yolu ilə həll etmək arzusu oyanır. Bu, şüurda yaranan ümumi davranış formuludur.

b) Pirə gedən insanlar kimliyindən asılı olmayaraq eyni mərasimi hərəkətləri icra edirlər. Bu, o deməkdir ki, qurbanvermə insanları vahid davranışa kökləyən modeldir.

c) Ocaqda kəsilmiş qurban əti İslami qaydalara (yaxud həmin ocağın öz şərtlərinə) uyğun olaraq ehtiyacı olanlara paylanılır. Bu da öz növbəsində qurbanvermənin sosial vəhdət modeli olduğunu göstətir.

Nümunələrə nəzər salaq. Şəkidə Güldəstə piri adlanan bir ziyarətgah var. Bu pir orta məktəbin həyətində yaşı yüz əlli ildən artıq olan çinarın altında yerləşir. İnanca görə, ürəyində bir niyyəti, arzusu olanlar pirə gələrək nəzir qoyur, ağaca mismar çalır və ya müxtəlif parça qırıqları bağlayırlar [66, s. 414]. Yaxud Ermənistan adlanan faşist-terrorist dövlətin ərazisində qalmış Azərbaycan bölgəsi olan Zəngəzur mahalında Pir Palıd adlanan ağac piri var. Bu piri ziyarət edənlər ağacın koğuşunda, yaxud gövdəsindəki qabarıq düyünlərin üzərində çıraq yandırıb, dilək diləyirlər. Yaşlı adamlar hər cümə axşamı bura ziyarətə gələr, qurbanlar kəsərmişlər [67, 70].

Göründüyü kimi, özlərini müsəlman sayan insanlar ağac pirlərinə gəlir və burada ocaq sahibindən öz məqsədlərinin həyata keçməsini diləyirlər. Bu cəhətdən, bütün ağac pirlərinin kökündə ağac kultu durur. Ağac kultu isə ağacla bağlı mifik düşüncələri özündə əks etdirir.

Mifik düşüncədə ağac insan kimi təsəvvür olunmuşdur. Əski inanclara görə, ağac həm də qadındır. Bu, ağacın əcdad kultu ilə bağlı olduğunu, daha dəqiqi, əcdad funksiyasını yerinə yetirdiyini göstərir. Mahmud Allahmanlı yazır: "Qadının ağacla əlaqəsi, ağaca tapınma problemi bizi dünya ağacı eyniyyətində dayanmağa və sonrakı dövrlərdə də, hətta islamın güclü ideoloji cərəyan olduğu şəraitdə belə bir mövcudluğun varlığını və ondan istifadə edildiyini deməyə əsas verir. Oğuzun ikinci arvadından olan övladları da öz mövcudluğu ilə ağacla bağlıdır. Göy, Dağ, Dəniz adı ilə fəaliyyətə başlayan bu qardaşların mövcudluğunda ağac dayanır. Hansı ki, Basatın ana mövcudluğunda da Qaba ağac dayanır" [44, s. 68].

Tədqiqatlar göstərir ki, ağacın kultu, ağacın mifdəki funksiyası "dünya ağacı" obrazı ilə bağlıdır. V.N.Toporov yazır: "Dünyanın universal konsepsiyasını təcəssüm etdirən vahid bitki obrazı olaraq dünya ağacı çıxış edir" [304, s. 368]. "Mifopoetik şüur üçün xarakterik olan "dünya ağacı" (arbor mundi, "kosmik ağac") praktik olaraq hər yerdə ya təmiz formada, ya da variantlarda "həyat ağacı", "məhsuldarlıq ağacı", "mərkəz ağacı", "qalxma ağacı", "göy ağacı", "şaman ağacı", "mistik ağac", "idrak ağacı" və s., daha nadir variantlarda "ölüm ağacı", "şər ağacı", "yeraltı səltənət (aşağı dünya) ağacı", "enmə ağacı" kimi rast gəlinmişdir" [301, s. 398].

Ağacın dünyanın obrazı olması haqqında A.Hacılı yazır: "Dünya ağacı əsatiri məkanın, kainatın üçlü bölgüsündən ibarət olan "şaquli" kosmik modelin və dörd, beş, səkkiz, doqquz hissəli "üfüqi" məkani modellərin əsasında durur" [118, s. 55].

Göründüyü kimi, ağaca pir//ocaqlarda sitayiş edilməsi təsadüfi deyildir. Ağac mifologiyada göyü, yeri və yerin altını birləşdirən varlıqdır. Şamanlar qamlama prosesində göyə dünya ağacının gövdəsi ilə qalxırlar. Onların davullarının (nağaralarının) üstündəki ağac şəkli göyə qaxdıqları dünya ağacının rəsmidir.

Türk mifoloji mətnlərində dünya ağacı ilə bağlı maraqlı bilgilər var. Ağayar Şükürov yazır: "Dünyanın tən ortasında

əzəldən yaranmış Göy Təpə ucalır. Göy Təpənin zirvəsində isə Bay Dirək boy atır. Bu Bay Dirəyin dörd budağı göy qübbəsinin bütün qatlarını yarıb keçir. Göyün qatlarını Bay Dirəyin budaqları saxlayır. Bay Dirəyin kökü Yerin bütün qatlarından keçib dərin sulara qədər işləyir" [210, s. 149].

Göründüyü kimi, Bay Dirək öz qol-budağı ilə dünyanı bütövlükdə əhatə edir. Yakutların dünya ağacı isə yeri, göyü və yeraltını birləşdirir. B.F.Yakovlev yazır: "Onun zirvəsi səma tanrılarının atını bağlamaq üçün yarayır, kökləri isə aşağı dünyaya qədər uzanır. Lakin cəhənnəmdə yanan tonqalların tüstüsü hesabına geriyə doğru əyilir və yer ilahəsi Aaan-Darxan-Xosonun dolu qabını asmaq üçün dirək rolunu oynayır" [311, 162].

Ağac həm də valideyn rolunu oynayır. M.Saqalayevin verdiyi mifoloji bilgidə ağacın qam-şamanların valideyni olduğu bilinir: "Aal Luuk Mas adlı sakral ağac, öz hündürlüyündən Ulu Toyonun göy üzündəki üst qatlarına qədər böyümüş və doqquz oyuğunda qamları böyüdüb yetişdirmişdir" [289, s. 104].

Ağac Murat Urazın verdiyi mifoloji bilgidə də valideyn rolunda çıxış edir: "Qarakurom dağlarından çıxan Tuğla və Selenqa çaylarının birləşdiyi Kumlanqu adlı bir yerdə iki ağac bitmişdi. Bunlardan biri fıstıq, digəri qayınağacı imiş. Ağaclar dağ boyda olub, musiqiyə bənzər səslər çıxarırdılar. Onların üzərinə hər gecə şüa enirdi. Bir gün ağacdan qapı açıldı. İçəridə çadıra bənzəyən beş ev göründü. Onların hər birinin içində bir uşaq vardı" [252, s. 96].

Türk mifologiyasında ağac hər iki valideyn (ata və ana) rolunda çıxış edir. V.V.Radlovun "Türk tayfalarının xalq ədəbiyyatı nümunələri" əsərində verilmiş bir xakas əfsanəsində iki müqəddəs ağcaqayından bəhs olunur. Onların biri qadın, o birisi kişidir [287, s. 565].

Düşünürük ki, ağac pirlərində qurban kəsilməsinin əsasında ağacın elə canlı insan kimi təsəvvür olunması, valideyn olması haqqında inanc durur. Burada əsas olan əcdad kultudur. Təkcə türklərdə deyil, bütün dünya xalqlarının mifik görüşlə-

rində o biri dünyada yaşayan valideyn/əcdad diri insan kimi təsəvvür olunmuşdur. Ən başlıcası belə hesab edilirdi ki, bu dünyada yaşayan insanın uğur və uğursuzluqlarının əsasında əcdadın həmin insandan razı olub-olmaması durur. Əcdadları razı salmaq üçün onlara qurban kəsilməli idi. Bu halda əcdad qurban kəsən "övladından" razı qalır və ona o biri dünyadan uğur göndərirdi. Ağac pirlərinin də əsasında bu inanc durur. Ağac pirlərində kəsilən qurban, mifik düşüncəyə görə, ağacda yaşayan əcdad ruhuna görə kəsilir. Məsələn, A.M.Saqalayev yazır: "Hunlar ağaca at qurbanı kəsir, kəlləsini və dərisini də budaqlarına asırdılar" [290, s. 87]. V.A.Qordlevski faktlar əsasında təsdiq edir ki, türk mifoloji ənənələrinin daşıyıcısı olan Azərbaycanlılar da ağaca qurban kəsmişlər [259, s. 245].

Qeyd edək ki, ağacın insan, valideyn kimi təsəvvür olunması, onda əcdad ruhunun yaşaması unversal inancdır. L.Levi-Brül yazır: "Kalabara zənciləri düşünürmüşlər ki, insan xəstələnərsə, bu, meşə ruhunun onlara qəzəblənməsinin əlamətidir. Ona görə də meşə ruhuna qurban kəsmək vacibdir" [273, s. 72].

Azərbaycanda mifik su kultu ilə bağlı çoxlu ocaq//pirlər mövcuddur. Məsələn, Azərbaycanın Rusiya Federasiyası ərazisində qalmış Dərbənd bölgəsinin Zirdən kəndində olan Şax-şax bulağının yuxarı tərəfində bir qızdırma bulağı var. Navalçadan nazik su gəlir, hovuz şəffaf su ilə dolurdu. Rəvayətə görə, bir nəfər qızdırmadan yanır və sərinləmək üçün atılıb həmin hovuza girir. Axırıncı titrətməni tutub çıxır və evə gəlir. Evdə qızdırması tamam düşür. Bundan sonra xalq ora axışır. Qızdırmalı insanlar gəlir və yaxşı olurlar. Ona görə bulağın adını Qızdırma bulağı qoyurlar [62, s. 73].

Su türk inanclar sistemində geniş yer tutur. Azərbaycanın bir çox bölgələrində qeyd olunan "Çömçə xatun" mərasimi suyun insan şəklində təsəvvür olunmasını göstərir. İraq türkmanlarında "Çömçə xatun" "Çəmçələ qız" adlanır. Bu mərasim quraqlıq vaxtı icra olunur. Bu mərasimdə bütün məmləkət iştirak edir. Əhali üç gün oruc tutur. Camaat bir yerə yığışır və

qurbanlar kəsir. “Böyük qazanlar qurub, yağmur aşı yapardılar. Dua mərasimi başlardı. Sonra oruclarını “yağmur aşı” ilə iftar edərdilər. Hər kəs yüz xırda daş götürüb, arxa atar və axşama yaxın evə dönərdi” [50, s. 76-77].

Burada üç nöqtə diqqəti cəlb edir:

Birincisi, su qız şəklində təsəvvür olunur;

İkincisi, onun şərəfinə qurban kəsilir;

Üçüncüsü, qurban Çəmçələ qıza ona görə verilir ki, o yağış yağdırsın.

Göründüyü kimi, burada bütün qurbanvermələr üçün xarakterik olan “paya-pay” prinsipi əsasdır. Qızdırma//isitmə ilə əlaqəli bulaq//pirlərdə insanlar müxtəlif formada qurbanlar verirlər ki, şəfa tapa bilsinlər.

Qurbanvermənin mahiyyətini etnokulturoloji baxımdan yenidən yaradılış təşkil edir: insan qurban verərək, xəstə bədəndən qurtulub, sağlam bədən əldə edir. Bunun əsasında su stixiyasının kosmoqonik yaradıcı xassəsi durur. Məsələn, “Göyçək Fatma” nağılında ögey anası tərəfindən incidilən, cürbəcür çirkin oyunlara məruz qalan Fatmanın xeyirxahlığı, səmimiliyi onun meşədə rast gəldiyi qarı tərəfindən mükafatlandırılır. Qarı ona deyir: “Burdan gedəndə qabağına üç bulax çıxacax, birinin suyu dümağ, süd kimi, o birininki qapqara şəvə kimi, birinin də suyu qıpqırmızı lalə kimi. Ağ suda soyunub çimərsən, qara sudan da saçına, qaşına, kirpiyinə çəkərsən, qırmızı sudan da yanaxlarına, dodaxlarına çəkərsən. Sonra gedib qara inəyin bir buynuzunnan yağ, birinnən də bal əməcəksən” [73, s. 18].

Göründüyü kimi, Fatma bulaqda çimməklə yeni zahiri görkəm əldə edir. Eynilə qızdırma bulaqlarında çimənlər də yeni sağlam bədən əldə edirlər.

Azərbaycanda ən geniş yayılmış ocaqlar övliyaların məzarlarının yerləşdiyi ziyarətgahlardır. İnanca görə, məzarda yatan övliyanın ruhu ona verilən qurbanın müqabilində insanlara kömək edir. Məsələn, Şəki bölgəsində əgər axır çərşənbə günü ölən olarsa, inanırlar ki, o evdə bir nəfərin də həyatı təh-

lükədədir. Odur ki, qəbrin içinə, meyidin baş tərəfinə kiçik bir xurma budağı qoyarlar, torpaqla örtüləndən sonra isə üstünə çiy yumurta sındırıb tökərlər [52, s. 55]. Yaxud Şəkidə ölüyə xatir verilən ehsan "xeyrət" adlanır. Belə hesab edilir ki, bu ehsanla ölünün ruhu şad olur [54, s. 107].

Əcdad ruhu ilə bağlı inanclar rəngarəngdir. Bütün bunların hamısının əsasında ölmüş əcdadın diri olması haqqındakı təsəvvür durur. Məsələn, Ə.Əsgərov yazır ki, "əcdadlarımız tuğun (bayrağın – Ş.A.) içərisində bəlli bir ruhun yaşadığına inanırdılar... göytürklərdə, uyğurlarda, qaraxanlılarda bu ruh qurd idi. Orxan abidələrində o, altun şuna (qızıl qurd) adlanır. Göytürklərin bayrağında da məhz qızıl rəngində olan qurd təsviri həkk olunmuşdu. Göytürklər bu qurda əcdad kimi tapınırdılar" [112, s. 118].

Daş pirləri ilə bağlı qurbanvermələrin də əsasında daş//torpaq stixiyası ilə bağlı inanclar durur. Məsələn, hal-hazırda faşist Ermənistan dövlətində işğal altında olan Göyçə elinin Çaxırlı kəndinin arxasında Pir dağı deyilən yer var. Dağın zirvəsində gecələr şam yandığını görənlər olub. Sonra orada məscid tikiblər. Adamlar oraya nəzir gətirir, qurbanlar kəsirmişlər. Deyilənə görə, Qarabulaq kəndindən olan bir varlı adam Pir dağındakı dağılmış məscidin daşından gətirib, öz evinin tikintisində istifadə etmək istəyir. Heç kəs onu fikrindən döndərə bilmir. Güc-bəla ilə bir daşı gətirə bilir. Gecə yuxuda ağ əmmaməli, ağ çuxalı bir kişi daşı öz yerinə qaytarmağı əmr edir. Bu yuxu iki dəfə də təkrar olunur. Kişi qorxusundan daşı yerinə qaytarır [51, s. 155-157].

Gecə yuxuda gələn ağ əmmaməli, ağ çuxalı kişi Pir dağının ruhudur. Bu da onu göstərir ki, qədim türklər dağları, daşları canlı şəkildə təsəvvür edirmişlər. Bəhaəddin Ögəl bu haqda yazır: "Oğuz türkləri daş-dağ ruhundan güc almalarına dərin inam bəsləmələrinə görə dağları bir torpaq, daş yığını kimi deyil, hisslər və duyğularla yoğrulmuş, insanlaşmış varlıq kimi düşünmüşlər" [244, s. 424].

Daş pirlərində müxtəlif məqsədlərlə qurban verilməsi də daş ruhunun, əsasən, valideyn funksiyasını yerinə yetirməsi ilə bağlıdır. Bunu biz Azərbaycandakı daş pirlərinin nümunəsində açıq-aydın müşahidə edə bilirik. Daş pirlərinə əsasən uşağı olmayan qadınlar gedir və burada qurban qoymaqla pirdən uşaq istəyirlər. Qadınlar ocaqda öz bədənlərini pir hesab edilən daşa sürtür, yaxud ortasında deşiyi olan daşın içərisindən sürünərək keçirlər. Buradan aydın olur ki, uşağı qadınlara daş verir. Lakin etnokulturoloji düşüncə sistemində əski daş//əcdad kultu ilə islami Allah düşüncəsi bir-birinə qovuşmuşdur. Əski daşa sürtünmə, yaxud daşdan keçmə ritualını icra edən qadınlar eyni zamanda dua edib, Allahdan övlad diləyirlər. Ritualın əsas elementi qurbandır. Hökmən ya canlı, ya da cansız qurban verilməlidir. Daş//əcdad verilmiş qurbanın müqabilində dilək sahibinin arzusuna reaksiya verir.

Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası ayrı-ayrı bölgələrdə icra olunan Qurban bayramı mərasimlərində daha aydın müşahidə olunur. Belə ki, məhəlli adət-ənənələrin canlı şəkildə yaşadığı bölgələrdə İslami Qurban bayramı ilə əski qurbanvermə ənənələri bir-birinə qovuşub. Məsələn, Məhsəti Vaqifqızı (Süleymanova) Şəkinin Göynük kəndlərində keçirilən Qurban bayramından verdiyi bir təsvir bu baxımdan səciyyəvidir. O yazır: "Bu bölgədə qurbanlıq heyvan iki cür kəsilir: alışma və yaxud tək. Yeddi və ya üç nəfər pul yığaraq bir öküz alıb qurban kəsə bilər ki, bu, birgə formasında kəsilən qurbandır. Qurban ətini tərəziyə qoymaq olmaz. Əti gözəyarı yeddi yerə taybatay bölürlər. Sonra hərə öz payını götürür. Alışmada iştirak edən şəxslər öz paylarını götürüb paylayırlar. Amma ərazidə daha çox bir ailənin müstəqil kəsdiyi qurban geniş yayılmışdır. Belə qurban kəsmə forması tək sayılır. Kəsilən qurbanın heç bir qüsuru olmamalıdır. Kəsilən qurbanın əti, ən azı, yeddi evə paylanmalıdır. Verilən pay, ən azı, bir dəfə bişirənlik (bir bişirimlik – Ş.A.) olmalıdır. Qurban kəsilən evdə bişirilən ətin iyi gedən

yerə qədər pay verilməlidir. Bu bayram vasitəsilə paylaşma, bölüşmə insanlara aşılanır" [218, s. 119].

Müəllifin verdiyi bu təsvirdə "Qurban kəsilən evdə bişirilən ətin iyi gedən yerə qədər pay verilməlidir" cümləsi etnokulturoloji davranış formulu kimi diqqətimizi cəlb edir. Burada, təbii ki, qonşular nəzərdə tutulur. Çünki qurban ətindən bişirilmiş yeməyin iyi, uzaqbaşı, qonşulara qədər yayıla bilər. Bu cəhətdən, qurbanvermənin əsasında duran etnokulturoloji fəlsəfəyə görə, qurban fərdi onun qonşuları ilə vahid mənəvi sistemə daxil edir.

Zaqatala bölgəsinin Katex kəndində Qurban bayramından əvvəlki gecə "yığnaq" olurdu. Səhərə qədər dambur çalıb, Yunus Əmrənin ilahilərindən oxuyardular. "Yığnaqlar" əksərən tək-tək, bəzən isə bir neçə oba bir yerdə təşkil olunurdu. Bayram günü bayram namazından sonra qurban kəsilərdi. Adətən, üçüncü qurban günü mal kəsilər və əti yeddi yerə bölünərdi. Oğuzda Qurban bayramında qara qoç kəsilərdi [61, s. 34-35].

Burada biz İslami qurban modelindən fərqlənən bir neçə nöqtə görürük:

Birincisi, kəsilən heyvan üç yaşını tamamlamalı idi;

İkincisi, Oğuz bölgəsində hökmən qara qoç kəsilirdi;

Üçüncüsü, bayramdən əvvəlki gecə dua-şənlik məclisləri təşkil olunurdu.

Bu adətlər bölgə əhalisini vahid davranış modelinə kökləyən formullardır.

Tarixi Azərbaycanın Ermənistanın işğalı altında olan Loru-Pəmbək bölgəsində qurbanlıq kəsiləndə "böyrəyi mənimdi" "davası" olurmuş. Bilgiyə görə, bu "qurban mükafatı" kiçik yaşlı uşaqlara çatırmış. Hər ocaqda kəsilən heyvanın qanından uşaqların qaşqasına çəkilməli imiş [68, s. 84].

Burada böyrək deyiləndə, bizcə, heyvanın xayaları nəzərdə tutulur. Xayalar qurban payına daxil edimir. Onu uşaqlara ona görə verirmişlər ki, uşaqlar hələ cəmiyyətin tam hü-

quqlu üzvü hesab olunmur və böyüklərə aid olan qanunlar onlara şamil edilmirdi. Başqa sözlə, biz burada əski inisiyasiya mərasiminin izini görürük. İnisiyasiya – keçid mərasimidir. Əski cəmiyyətlərdə uşaqlar öz yaş qrupundan daha böyük yaş qrupuna inisiyasiya mərasimi vasitəsilə keçirmişlər. İnisiyasiyadan keçən uşaq artıq cəmiyyətin tam hüquqlu üzvünə çevrilirdi. Bu cəhətdən, böyüklər Qurban bayramında kəsilən heyvanın xayasını yeməyi özlərinə rəva görməsələr də, uşaqların yeməsində heç bir günah görmürdülər.

Şirvan bölgəsində Qurban bayramında uşaqlar əyləncəli məzmuna malik nəğmə də oxuyurmuşlar:

Qurban kəsdik quzunu,
Çox elədik duzunu.
Qurban kəsdik qoyunu,
Mənə düşdü boyunu.
Qurban kəsdik keçini,
Pişik yedi içini.
Qurban kəsdik öküzü,
Aləm qınadı bizi.
Budun qazı apardı,
Qolun koxa apardı.
Seyid aldı döşünü,
Molla aldı başını.
Qabırğanı bəy yedi,
Bizə qaldı dərisi,
Quyruğuyla gerisi [59, s. 41].

Bir maraqlı qurbanvermə adətini də qeyd edək. Hazırda faşist Ermənistanı işğalında olan İrəvan çuxuru mahalının Millidərə bölgəsində "bişmə qurban" adlı qurbankəsmə adəti də var idi. Bir qoçu kəsir, ətini doğramayıb, təkcə oynaqlardan ayırır və qazanlarda bişirirmişlər. Bişmiş əti sümüklərdən ayırıb, lavaşların arasına qoyaraq camaata paylayarmışlar. Sümükləri isə qoçun dərisinə büküb, əlçatmaz yerdə tor-

pağa basdırarlarmış ki, heç vəhşi heyvanlar da tapa bilməsinlər [58, s. 56].

Bu təsvir olunmuş qurbanvermə mərasimi İsmayıl qurbanı ilə bağlı deyil. Lakin bunu nümunə olaraq verməkdə bizim məqsədimiz var. Belə ki, qoçun ətdən ayrılmış sümüklərinin qoçun dərisinə bükülərək, əlçatmaz yerdə torpağa basdırılması öz əski adətini icra edən Millidərə insanlarının ictimai şüurunda İsmayıl qurbanı ilə əski qurbanvermə adətlərinin vahid sistem təşkil etdiyini göstərir. Dərinin əlçatmaz yerdə basdırılması canavarların onu tapıb yeyə bilməməsi ilə izah olunsa da, burada başqa bir məsələ var. Məsələnin etnokulturoloji mahiyyəti miflə bağlıdır. Burada iki əsas nöqtəyə fikir verməliyik:

a) Dərinin içərisindəki sümüklərin basdırılması;

b) Dərinin uca yerdə basdırılması.

Sümüklərin dəriyə bükülərək basdırılması əski dəfnetmə adətidir. Bunun əsasında heyvanın sümüklərinin ölülər dünyasına yola salınması durur. Qoçun sümükləri onun öz dərisinə bükülərək dəfn edilir. Yəni bununla insanlar qurban kəsilmiş heyvanın görkəmini simvolik olaraq bərpa edirlər. O biri dünyaya yola salınan heyvan isə, təbii ki, orada yenidən dirilir. Bütün bunlar qurban heyvanının müqəddəs olması, ölüb-dirilməsi ilə bağlı təsəvvürləri özündə əks etdirir.

Dəriyə bükülmüş sümüklərin uca yerdə basdırılması dağ kultu ilə bağlıdır. Mifologiyada dağ həm də göylər aləminə gedən yol hesab olunur. Dərini ona görə uca yerdə basdırırlar ki, insanlar onu göylər aləminə yollamaq istəyirlər.

Bütün bunlar aşağıdakı iki əsas qənaətə gəlməyə imkan verir:

1. Azərbaycanda icra olunan Qurban bayramı xalqımızın əski qurbanvermə ənənələri ilə bölgəsindən asılı olaraq az, ya çox dərəcədə qovuşmuşdur.

2. Qurban bayramı Azərbaycan etnokulturoloji sistemində mənəvi vəhdət modeli rolunu oynayır.

SON SÖZ

Azərbaycan xalq bayramlarının ritual-mifoloji əsasları və etnokulturoloji semantikasının tədqiqi folklorşünaslıq elminin qarşısında duran aktual mövzulardandır. Bayramların hər bir xalqın həyatında əvəzolunmaz yeri vardır. Onlar xalqın milli adət-ənənələrini özündə əks etdirməklə, əslində, xalqın milli varlığının, milli kimliyinin qorunduğu, yaşandığı və nəsillərdən-nəsillərə ötürüldüyü mənəviyyat xəzinəsi rolunu oynayır. Hər bir xalq öz milli varlığını, əslində, həm də bayramlar vasitəsilə yaşadır. İdeologiyalar, quruluşlar dəyişir, ancaq bayramlar öz xəlqi mahiyyətini saxlamaqda və xalqın milli kimliyinin simvollarını özündə qorumaqda davam edir.

Bayram anlayışı mürəkkəb elmi struktura malik düşüncə konseptidir. Bu anlayış zəngin məna aləminə malikdir. Bu məna aləmini araşdırmaq, onun dərinliklərinə varmaq üçün ilk növbədə mifologiyaya üz tutmaq lazımdır. Mifologiya hər bir mədəniyyətin beşiyidir: müasir mədəniyyətin istənilən hadisəsinin köklərini "qazıyanda" o, hər bir halda mifologiyaya gedib çıxır. Ümumiyyətlə, kökü mifə bağlanmayan, mənşəyi etibarilə bu və ya digər şəkildə mifologiya ilə əlaqələnməyən heç bir mədəniyyət hadisəsi yoxdur. Bayramlar da bütün hallarda mifologiya ilə əlaqəlidir. Dünyadakı bütün bayramların, o cümlədən Azərbaycandakı bayramların tarixinə nəzər saldıqda görürük ki, bayramlar tarix baxımından mifologiya ilə, az qala, "həmyaşıddır".

Mifoloji dünya modelində bayramlar birbaşa ilk əcdadla bağlıdır. Cəmiyyətdə insanların hansı hadisəni bayram etməsini ilk əcdad/mədəni qəhrəman müəyyənləşdirir. Bayramın müqəddəsliyi də buradan irəli gəlir. Əgər onu adi insanlar təsis etsə idilər, o, müqəddəs sayılmazdı. Bayram ona görə əziz tutulub, müqəddəs hesab edilir ki, onu müqəddəs varlıq olan ilk əcdad təsis etmişdir.

Ramazan və Qurban bayramlarının dini mənşəli bayram olması şübhəsizdir. Bunlar məlum-məşhur tarixlərdir. Lakin ölkəmizdə Ramazan və Qurban artıq dövlət səviyyəsində keçirilən ümummilli bayramlardır. Necə deyərlər ki, təqvimdə qırmızı rənglə işarələnən bu bayramlar bütün xalq üçün həm də bayram/istirahət günləri hesab olunur. Buna əsaslanaraq belə bir mülahizə söyləmək olar ki, Ramazan və Qurban bayramları sırf dindarların qeyd etdiyi bayramlar deyildir. Dindar olan da, olmayan da bu bayramın ovqatını hər hansı formada yaşayır. Yəni bu bayramlar mənşəyi və məzmunu etibarilə dini bayramlar olsa da, artıq milliləşərək ümumxalq bayramlarına çevrilmişdir.

Gəldiyimiz qənaətə görə, Azərbaycan bayramlarını üç tipə ayırmaq olar: 1. Ənənəvi xalq bayramları; 2. Dini mənşəli xalq bayramları; 3. Rəsmi-siyasi bayramlar.

Azərbaycan sovet folklorşünaslığında xalq bayramları dedikdə səmavi dinlərə qədər olan bayramlar nəzərdə tutulurdu. Səmavi dinlərə (islam, xristianlıq...) aid bayramlar da sovet ideologiyası tərəfindən dini bayramlar kimi rədd edilirdi. Halbuki bu bayramlar bütün xalq tərəfindən qeyd olunmaqla kütləvi bayramlar idi. Biz bu vulqar sosioloji yanaşmanı tamamilə inkar edir və mənşəyindən asılı olmayaraq, geniş xalq kütlələri tərəfindən qeyd olunan bütün bayramları xalq bayramları hesab edirik. Bayramların dini mənşəyinə gəlincə, əslində, dini olmayan bayram yoxdur. Novruz xalq bayramı hesab olunsa da, atəşpərəstliklə də bağlılığı var və islamiyyətdən sonra islam dini təqvim sisteminə daxil edilmişdir. Dini bayramlara gəlincə, bizə görə, bir bayramın dini bayram olması təkcə onun hər hansı dinlə bağlılığı ilə müəyyənləşmir. Burada ən mühüm məqam həmin bayramın etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası ilə bağlıdır. Bizim yanaşmamıza görə, yalnız dini dairələrdə, başqa sözlə, yalnız dindarlar tərəfindən qeyd olunan bayramlar dini bayram hesab olunmalıdır. Azərbaycanda yalnız dindarlar tərəfindən qeyd olunan Qədir Xum, Mövlud kimi bayramlar var. Ramazan, Qurban kimi dini mənşəli bayramlar isə Azər-

baycanda artıq neçə əsrlərdir ki, ümumxalq səviyyəsində qeyd olunur. Bu bayramlar öz dini mənşəyini saxlamaqla sırf dini bayram olmaqdan çıxaraq, ümumxalq bayramına çevrilmişdir.

Novruz mərasim kompleksi kimi mürəkkəb struktura malikdir. O, çox qədim tarixə malikdir. Kökləri birbaşa ilkin təbiət stixiyalarının mifləşdirilməsi çağına gedib çıxır. Novruz bayramının əsas ritual-mifoloji atributları su, od, torpaq, külək, ağac kimi stixiyaları əhatə edir. Bu stixiyalar kosmosun xaosdan doğuluşunun ilkin materialı kimi çıxış edir. Novruz eyni zamanda milli düşüncə formalarından biridir. Azərbaycan xalqının tarixi-mədəni dəyərləri bu bayramla simvollaşaraq, etnosun dünyaya baxış modeli halına gəlmişdir.

Novruz bayramı sadəcə adət-ənənələrdən ibarət ritual hadisəsi yox, həm də xalqın milli-mənəvi dəyərlərini özündə yaşadan düşüncə sistemidir. Bu bayramı etnokulturoloji semantika baxımından əslində, milli kimlik bayramı da adlandırmaq olar. Azərbaycan artıq əsrlərdir ki, öz milli varlığını bu bayram vasitəsilə yaşadır. Hər bir yaradılış hadisəsi varlıq aləminin dialektik qanunlarına tabedir. Varlığın ilahi dialektikasına görə, bütün yaranmışlar qocalaraq ölür. Yer üzündə həyat özü özünü doğaraq yenidən yaratmaq vasitəsilə davam edir. Yer üzündəki bütün canlılar, o cümlədən bitkilər aləmi özü özünü yenidən yaradaraq varlığını davam etdirir. Xalq da bir yaradılış vahi-didir. O da özü özünü yenidən yaradaraq yaşayır. Bu yaradılış Novruz bayramında baş verir. Azərbaycan xalqı il ərzində onu köhnəldən, məhvə, ölümə, yox olmağa sürükləyən nə varsa – hamısından ilaxır çərşənbələrdə xilas olur və təzə ilə yenilənmiş şəkildə daxil olur. Azərbaycan insanının həyatında, məişətində, həyət-bacasında, təsərrüfatında onun özü də daxil olmaqla yenilənməyən, təzələnməyən heç nə qalmır. Novruz bayramında bu təzələnmə, yenilənmə yenidən doğulma şəklində baş verir. Bayramın bütün simvolikası yenidən doğuluşu təcəssüm etdirir. Yenilənmənin doğuluş vasitəsilə gerçəkləşdirilməsi bilavasitə mifologiya ilə bağlıdır. Bu cəhətdən, Novruz bayramı-

nın etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifologiyanın, mifik inancların müstəsna rolu vardır. Bu cəhətdən belə hesab edirik ki, Novruzun istər bir bayram (ritual), istərsə də düşüncə sistemi kimi yaranması, formalaşması və inkişafı bilavasitə mifologiya ilə bağlıdır. Novruz və mif bir-birindən ayrılmaz məfhumlardır. Mif – bütün mənaları ilə inanc deməkdir. Novruz bayramının da etnokulturoloji mahiyyəti başdanbaşa inanclar üzərində qurulmuşdur.

Novruz Azərbaycan xalqının həyat fəlsəfəsini, təbiət, cəmiyyət və zaman haqqında düşüncələrini özündə inikas edir. Bu cəhətdən, Novruz həm də etnokulturoloji fəlsəfədir. Bu, bir bayramdır və o, hər bir xalq bayramı kimi özündə xalqın dünya haqqında təsəvvürlərini əks etdirir. Novruzun da özünə məxsus fəlsəfəsi var və Novruz fəlsəfəsində təbiət, cəmiyyət və zamana münasibətdə sistemli baxış var. Novruz təkcə bayram olaraq qalmamış, əsrlər boyunca, xüsusilə orta əsrlərdə fəlsəfi düşüncə sisteminə daxil olmuşdur.

Novruz bəşəriyyətin "uşaqlıq dövrünü" təcəssüm etdirir, o uşaqlıq dövrü ki, bəşəriyyət "sosial ierarxiya ağacı" əkməmişdi: hamı eyni sosial təbəqəyə, hamı eyni ictimai zümrəyə məxsus idi. Həmin "uşaqlıq dövründə" sosializmin daim təbliğ etdiyi, ancaq mövcud olduğu dövrdə həyata keçirə bilmədiyi "hər kəs hamı üçün, hamı hər kəs üçün" devizi şüurlarda hakim idi. Uşaqlıq dünyası hər cür kindən, küdurətdən uzaq, məsum və saf bir dünya ilə xarakterizə olunur. Bax, Novruz bayramı bəşəriyyətə belə bir uşaq saflığı bəxş edir. Bu cəhətdən: Novruz insanların daxilən arınması-durulması, mənən təmizlənməsi, ruhun yenilənməsi bayramı, təbiətlə cəmiyyətin qovuşub bütövlük təşkil etməsi bayramı, Azərbaycan xalqının ənənəvi fəlsəfi düşüncə sistemini özündə əks etdirən tolerantlıq modeli, Novruz fəlsəfəsi varlığın adi dəyərlərində fəlsəfi düşüncənin qeyri-adi (fantastik) dəyərlərinin reallaşmasıdır.

İlaxır çərşənbələrin sıra ardıcıllığı ilin fəsillərinin bir-birinin ardınca gəlmə mərhələlərinə (prinsipinə) əsasən müəy-

yənləşməlidir. Çünki bu çərşənbələr dörd yaradılış ünsürünü – su, od, yel (hava) və torpağı təmsil edərək ardınca yeni həyatın – yeni fəslin yeni gününün (Novruzun) gəlişinə zəmin yaradır. Su çərşənbəsi – sulu, qarlı qışı, od çərşənbəsi – ilin qızmar, odlu fəsli olan yayı, torpaq çərşənbəsi – torpağın bərəkət, ruzi mövsümü olan payızı və hava (yel) çərşənbəsi isə təbiətə yüngüllük havası, ilıq meh, yaşıllığın canlanması ilə ağacların təbiətdəki ağır karbon qazını udub təmiz oksigen qazını (təmiz havanı) buraxması ilə müşayiət edilən yazı-baharı (özgə sözlə bu günkü düşüncədə elə Novruzun özünü) təmsil edir. Demək, bu minvalla ilaxır çərşənbələrin sıra ardıcıllığı da bu qayda ilə düzülməlidir: 1) od (yay fəsli); 2) torpaq (payız); 3) su (qış); 4) yel (bahar fəsli).

Novruzqabağı – boz ayın içində keçirilən çilə mərasimləri – ilaxir çərşənbələr soyuğun-şaxtanın ağırlığını-çilləsini qovmaqla həm də təbiətə hakim kəsilmiş qaranlığın çilləsini-ağırlığını qovmağa xidmət edir. Qaranlıq qara qüvvə-şər qüvvə kimi (ağırlıq-çillə) kimi başa düşülmüş, yer üzündə qaranlıq gecələrin uzanmasını təbiətin – kainatın, həyatın özünün ağırlığa-çilləyə düşməsi kimi qəbul etmişlər. Məhz buna görə də insanlar gecəni yatmamaqla qaranlığı (gecəni) – çiləni qovub çıxarmağa inanmışlar. Bu cəhətdən, İlaxır çərşənbələr Novruzqabağı çillələrdir. Bu çillələrdən çıxmağın yolunu isə "elinən gələn vay toy-bayramdır" – deyib xalqımız bir yerdə toy-bayram əhvalı-ruhiyyəsində qarşılamış, yığılıb elliklə şadlıq-sevinc içərisində bu dərdi-bəlanı –təbiətin çillələrinin ağırlıqlarını öz üstlərindən aşırmış, ağ günlərin unikal rəmzi olan Novruz bayramına qovuşmuşlar.

Novruz və Xıdır Nəbi bayramları xalq təqviminin tərkib hissəsi kimi bir-birindən ayrılmazdır: bu bayramlar xalq təqviminin müxtəlif mərhələlərinə aid olub, etnokulturoloji mahiyyət və konsepsiya baxımından birləşirlər. Onlar bir-birini əvəz etməyən, biri o birinə alternativ olmayan müstəqil bayramlar kimi xalqın zaman haqqında vahid mifik düşüncə sisteminin

tərkib hissələridir. Ancaq bütün bunlarla bərabər qeyd olunmalıdır ki, Novruz etnokulturoloji coğrafiyası baxımından Xıdır Nəbiyə nisbətən daha geniş yayılmışdır. Xıdır Nəbi çox qədim tarixə malik bayram olmasına, o cümlədən Azərbaycan mifik düşüncəsinin ən dərin qatları ilə bağlı olmasına baxmayaraq, tarixi Azərbaycanın hər yerində qeyd olunmur. Elə bölgələr var ki, Xıdır Nəbi bayramını ümumiyyətlə bilmir. Məsələn, Şimali Azərbaycanın cənub bölgələrində, aran Şirvanda bu bayram qeyd olunmur və xalq içərisində də heç bir ənənəsinə rast gəlinmir.

Xıdır Nəbi bayramının Novruz qədər geniş yayılmaması, yaxud etnokulturoloji sistemdə (etnik-mədəni məkanda) onun qədər geniş işləkliyə (funksionallığa) malik olmamasını həmin bayramın keçirilməsinin vahid bir zaman kəsiminə təsadüf etməməsi də göstərir. Bayram müxtəlif günlərə təsadüf etsə də, həmin müxtəlif tarixlər (kiçik çillənin onu, kiçik çillənin qurtardığı son üç gün) on günlük Kiçik Çillənin daxilində variasiya edir. Yəni Xıdır Nəbi bütün hallarda qışın sonu ilə ilin son ayı olan Boz ay arasındakı dövrə aiddir. Xalq təqvimində Boz ay köhnə ilin axırıncı ayı olub, köhnə ildən təzə ilə keçid ayıdır. Yeni məkan-zamanın (təbiətin, kainatın) oyanışını təmin edən dörd ilaxır çərşənbə də bu aydadır. Buradan aydın olur ki, xalq təqviminə görə, Xızır Nəbi bayramı da Novruz kimi qış-yaz əvəzlənməsi ritmini inikas edir. Lakin Novruz bayramının təqvimdə dəqiq günlərinin olmasına baxmayaraq, Xıdır Nəbinin belə bir dəqiq tarixi yoxdur. Bu isə öz növbəsində "Bu, niyə belədir? Hansı səbəblərlə bağlıdır?" suallarını doğurur.

Tədqiqatda Xıdır Nəbi haqqında nəzərdən keçirilmiş nəğmələr göstərdi ki, Xızır Nəbi bayramı Novruz bayramı ilə bağlı mərasim kompleksi ilə sıx bağlıdır. Hər iki bayram vahid xalq təqviminin ardıcıl gələn mərhələləridir. Xıdır Nəbi obrazı Xıdır//Xızır kultunu təmsil edir. Xıdır Nəbi xalq içərisində ölümsüz övliya hesab olunmuş, onun şərəfinə həm böyüklər, həm də uşaqlar tərəfindən mərasimlər icra olunmuşdur. Xıdır Nəbi kos-

moloji təbiəti baxımından kosmosyaradıcı, yəni dünyaqurucu obrazdır. Onun gəlişi insanlara yeni həyat bəxş edəcək yeni məkan-zamanın (yazın, yeni ilin) gəlişini simvollaşdırır. Xıdır Nəbi insanlara bərəkət gətirir. İnsanlar ondan ev-eşiklərinə, var-dövlətlərinə xeyir-bərəkət istəyirlər. Ancaq Xıdır baba obrazı eyni zamanda əcdad kultu ilə də bağlıdır. Nəğmələrdə onun qadınlara uşaq bəxş etməsinin də izləri qorunub qalmışdır. O, öz gəlişi ilə insanların "soyuna xoş avaz", yəni doğumu, artımı, məhsuldarlığı bildirən körpə uşaq səsi də gətirir.

Xıdır Nəbi ilə bağlı mərasimlərə, miflərə, adət-ənənələrə nəzər saldıqda biz hər yerdə "Bərəkət" konseptini müşahidə edirik. Bu cəhətdən bərəkət – Xıdırın insanlara bəxş etdiyi gücün, qüvvənin, magik enerjinin ümumi adıdır. Bərəkət hər bir sahə üzrə konkret təzahürlərə malikdir və bütün hallarda məhsuldarlığa xidmət edir. Məsələn, əkinə verilən bərəkət, meyvələrə verilən bərəkət, uşaq doğan analara verilən bərəkət və s.

"Xıdır payı" mərasimində uşaqların Xıdır Nəbinin adına topladığı (qəbul etdikləri) un, süd, yağ payları özündə Xıdırın bərəkətini daşıyır. Kömbənin içinə qoyulmuş muncuq kömbədəki bütün bərəkəti özünə çəkərək, magik enerjiyə malik əşyaya çevrilir. Muncuqlu kökə parçasını tapan insan artıq həmin magik əşyanın sahibinə çevrilir və o, Xıdırın muncuğa konsentrasiya olunmuş magik bərəkət enerjisinə sahiblənir. "Xıdır Nəbi" mərasimlərindəki istər muncuq, istərsə də alma çubuqları, göründüyü kimi, magik gücə malik sehrli əşyalardır.

Xıdır Nəbi ilə bağlı mərasimlərin hamısının mahiyyətini "paya-pay" maxanizmi vasitəsilə Xıdır Nəbidən bərəkət əldə etmək təşkil edir. Göründüyü kimi, uşaqların evlərdən Xıdır Nəbinin adına topladığı paylar Xıdır Nəbinin verdiyi enerji vasitəsilə bərəkətləndirildikdən sonra yenə insanların özünə qayıdır. Xıdır qovutdan öz payını götürdükdən sonra insanlar yerdə qalan payları özləri yeyir, yaxud uşaqların topladığı Xıdır Nəbi paylarından bişirilən kömbələri insanlar yeyirlər.

Xıdırəlləz bayramı elə Xıdır Nəbi bayramıdır. Xıdırəlləz bayramının əsasında Xıdır və İlyas kultları durur. Bayramda hər iki kulta aid olan ənənələr bir-birinə qovuşmuş haldadır. Bu cəhətdən bayramın Xıdır Nəbi, yaxud Xıdırəlləz adlanması onun mahiyyətini dəyişmir. Bayramın necə adlanmasından asılı olmayaraq, ona aid mərasim ənənələri və nəğmələrdə Xıdır kultunun da, İlyas kultunun da izləri aydın şəkildə müşahidə olunur.

Xıdır Nəbi kultu geniş məna tutumuna malikdir. Onun əsas funksiyası bərəkət verməkdir. Xıdır Nəbi mərasimlərinin təhlilindən aydın olur ki, o, həm də kosmoqonik kişi başlanğıcını təmsil edir, başqa sözlə, qadınların doğum məhsuldarlığına da bərəkət verir.

Xızır//Xıdırın xilaskarlıq funksiyası sonrakı ideologiyaların güclü təsirinə məruz qalaraq məzmun və forma baxımından mürəkkəbləşsə də, bunun əsasında mifdəki ilk əcdadın xilaskarlıq arxetipi durur. Bütün folklor materiallarının hamısı Xıdır//Xızır obrazı və kultunun mifik başlanğıcının ilk əcdad mifi ilə bağlı olduğunu göstərir. Bu, Xızır//Xıdır kultunun mədəniyyət tarixindəki son dərəcə zəngin semantik layları ilk əcdad mifinin funksiyalarının sonrakı təmayülünün nəticəsidir. Bu cəhətdən, Xızır Nəbinin istər xilaskarlıq funksiyası, istər bərəkət hamisi olması, istərsə də kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyasının kökündə, əsasında ilk əcdad arxetipi durur.

Xıdır Nəbi bayramı ənənəvi cəmiyyətin mədəniyyətidir. Ənənəvi Xıdır Nəbi bayramının nüvəsində "ilk əcdad" mifinin durduğunu nəzərə alsaq, bu bayram onu yaşadan ənənəvi cəmiyyətin minillərin fövqünə qalxan şüur tarixini də ifadə edir. Ənənəvi mədəniyyət sabit, dəyişməz, qeyri-hərəkətli davranış formullarından təşkil olunur. Bunu biz Xıdır Nəbi bayramında aydın şəkildə müşahidə edirik. Bu bayram kompleksini təşkil edən mərasimi hərəkət formulları onu yaşadan cəmiyyətin ictimai-iqtisadi inkişafında hansı dəyişikliklərin baş verməsindən asılı olmayaraq, sabit şəkildə qalır. Yəni insanlar Xıdır Nəbi

bayramını əsrlər öncə "necə" qeyd edirdilərsə, indi də "elə" qeyd edirlər. Bu halda sual meydana çıxır: əsrlərin dəyişməsi bayrama öz təsirini göstərməmişdirmi? Təbii ki, göstərmiş və bayramın istər gedişatında, istərsə də onu təşkil edən elementlərin mənasında müəyyən dəyişikliklər baş vermişdir. Lakin bu dəyişikliklər, yuxarıdakı tərifdə göstərildiyi kimi, "o qədər ləng" getmişdir ki, "Xıdır Nəbi" mədəniyyətinin daşıyıcılarının malik olduğu "kollektiv şüur" onu "təsbit edə, müəyyənləşdirə" bilməmişdir. Yəni xalqa həmişə elə gəlmişidr ki, onun bayramı, onun adəti dəyişməzdir. Burada əsas olan amillərdən biri ənənəvi şüurda kollektiv özünəmünasibət məsələsidir. Ənənəvi cəmiyyətlər daim qədimlərdən gələn həyat tərzi, adət-ənənələri qorumağa, davam etdirməyə çalışır və ənənəvi olanın təhrif edilməsini, dəyişdirilməsini, dağılmasını qəbul edə bilmir. Nəsillər arasındakı ziddiyyətlər də bununla bağlıdır. Bir nəsil özündən əvvəlki nəsli, adətən, "Bizim vaxtımızda belə deyildi, indikilər pozulublar" deyərək bəyənmir. Bu cəhətdən, ənənəvi şüur xalqın ənənə çərçivəsində yaşadan formullarını qoruyur. Xıdır Nəbi bayramı da ənənəvi cəmiyyəti qoruyan, onu daim təzələməklə yaşadan özünütəşkil və özünüifadə formasıdır.

Xıdır Nəbi bayramı həm fiziki, həm də etnik coğrafiyası baxımından nəhəng hadisədir. O, türk xalqlarının əksəriyyətini əhatə edir. Digər tərəfdən, Xıdır Nəbi bayramında mifologiya ilə dinin, ərəb Xızır kultu ilə türk Xıdır kultunun qovuşmaları da, öz növbəsində, İlyas kultu və iranlıların Novruz kultu ilə qarışması bu bayramı etniküstü mədəniyyət hadisəsinə çevirmişdir. Bu cəhətdən, Xıdır Nəbinin etnokulturoloji mahiyyəti onun bir tərəfdən konkret etnik toplumla bağlılığında ifadə olunursa, o biri tərəfdən, etniküstü hadisə olmasında ifadə olunur. Bayramın etnokulturoloji əlvanlığı bununla bağlıdır. O, bir ritual sistemi kimi etnik olanı da, etniküstü olanı da özündə birləşdirir.

Xıdır Nəbi bayramı etnik özünütəşkil formasıdır: xalq bu bayram vasitəsilə ritmik olaraq özünü yenidən təşkil edir. Bu

bayram etnik davranış modelidir: xalq bayramın davranış modellərini kütləvi şəkildə icra etməklə vahid toplum kimi təşkil olunur. Xıdır Nəbi bayramı özünüifadə formasıdır: xalqın bütün ümummilli dəyərləri bu bayramın simvolları vasitəsilə ifadə olunur. O, milli kimliyin ifadə və özünütəşkil formasıdır: xalq bu bayramda qorunub qalmış milli özünütəşkil sxemləri əsasında özünü yenidən yaradır. Xıdır Nəbi bayramı kollektiv şüur formasıdır: xalq bu bayram vasitəsilə onun bütün fərdlərini birləşdirən kollektiv düşüncəni aktuallaşdırır.

Ramazan, yaxud xalq arasında başqa adı ilə deyildiyi kimi, Orucluq bayramı tipologiyasına görə dini bayramdır. Çünki Azərbaycan xalqı bu bayramı əsrlər öncə İslam dinini qəbul etdikdən sonra qeyd etməyə başlayıb və bu günə kimi qeyd etməkdədir. Ancaq məsələ burasındadır ki, mənşəyinə görə dini olan bu bayram etnokulturoloji tipologiyasına görə artıq xalq bayramına çevrilib.

Ramazan ayının əsas adəti oruc tutmaqdır. Orucluq mənəvi təmizlənmə mexanizmidir. İnsan oruc tutmaqla özünə fiziki və mənəvi əziyyət versə də, bunun əsasında mənəvi amil durur. Bu, özünə əzab vermə yox, mənəviyyatın təmizlənməsi və möhkəmləndirilməsi üsuludur. Orucluğun mahiyyəti niyyətə bağlıdır. İnsanlar oruc tutmağa öz "mən"lərini ilahi dəyərlərlə təmizləmək, paklamaq, süsləndirmək vasitəsi kimi baxırlar. Orucluq ayında "şeytanların zəncirdə olması" oruc tutmağın mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi işləməsində, çalışmasında xüsusi rol oynayır. Oruc tutmaq mənəvi təmizlənmə mexanizmi kimi insanı etdiyi günahlardan qoruyur. Oruc tutmaqla öz qəlbini hər cür pisliklərdən təmizləmiş insanın qəlbi sevinc hissi ilə aşıb-daşır. Bu coşqu, xoş emosiya özünü Ramazan bayramında daha parlaq şəkildə göstərir. İnsan saf və ixlas qəlblə başqalarını təbrik edir, mənəvi sevinc payını digərləri ilə bölüşür. Bundan başqa, yaxınlarının qəbirlərini ziyarət edib, onların günahlarının bağışlanmasını dua etməklə qəlbində rahatlıq tapır.

Ramazan bayramı bir ayı əhatə edən mərasim kompleksidir. Mərasim isə kollektivə məxsus folklor davranış modelidir. Ramazan dini bayram kimi İslam dini ilə bağlı mərasim olsa da, o, funksional baxımdan folklor hadisəsidir. Başqa sözlə, burada iki model var: 1. Ramazan mərasiminin din tərəfindən müəyyənləşdirilmiş ideal modeli; 2. Ramazan mərasiminin real şəkildə icra olunan funksional modeli. İdeal model – Ramazan mərasiminin İslam dini tərəfindən müəyyənləşdirilmiş kanonik qəlibi, yəni qayda-qanunlar sistemidir. Bu model statik sistemdir. Funksional model – ideal modelin gerçək həyatda tətbiqidir. İdeal model şüurda, yaddaşda olan model, funksional model isə hərəkətdə olan, yaşanan, icra olunan, yəni funksionallaşan modeldir.

Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yerinin tədqiqi bu iki model arasındakı münasibətlər sisteminin öyrənilməsini nəzərdə tutur. Çünki Ramazan mərasiminin İslam dini tərəfindən müəyyənləşdirilmiş ideal (kanonik) modeli Ramazan ayında insanların oruc tutmağa başlaması ilə funksional (işləyən, çalışan) modelə çevrilməklə dərhal folklorlaşır.

Qara bayram – yası düşən ailənin bayram günü el-oba tərəfindən ziyarət edilməsidir. Bunun əsasında cəmiyyətin etnokulturoloji bütövlüyünün qorunması və təmin edilməsi durur. Ənənəvi cəmiyyətlər el birliyi düşüncəsi və prinsipi ilə yaşayır. Onlar sevinci də, kədəri də kollektiv şəkildə bölüşürlər. Bayram gələndə yaslı ailələrin bayram keçirməyəcəkləri hamıya məlumdur. Hamının bayram edib, yaslı ailələrin bayram etməmələri cəmiyyət daxilində bölünmə, ayrılıq, parçalanma yaradır. Bayramların fəlsəfəsi etnokulturoloji bütövlüyün yenilənməsi üzərində qurulmuşdur. Bu cəhətdən, bayramlarda küsülülər barışdırılaraq onların bütün cəmiyyətlə etnokulturoloji vəhdəti təmin edildiyi kimi, el-obanın Qara bayram adətinə uyğun olaraq yaslı ailələri ziyarət etməsi də vəhdətə xidmət edir. Başqa sözlə, toplum yası düşmüş adamların bayramın nemətlərin-

dən kənarda qalmasına imkan vermir. Bayram – təzələnmə, yenilənmə deməkdir. Yaslı ailələr il ərzində başqaları kimi bayram edə bilmirlər. Ona görə də toplum Qara bayram mexanizmi ilə yaslı ailələrin də hamı ilə birlikdə etnokulturoloji vəhdətini təmin edərək, onların da mənəvi yenilənməsini təmin edir.

Qurban bayramı İslam dini ilə yaxından bağlı olsa da, o, İslama aid olmayan qurban ənənələrini də özündə yaşadır. Qurban bayramı Azərbaycan etnokulturoloji düşüncə sisteminin mürəkkəb mənaya malik anlayışıdır. Çünki bu anlayışda tarixin müxtəlif düşüncə layları "qurban" anlayışı əsasında bir-birinə qovuşmuşdur.

Qurbanvermə ənənəvi düşüncə ilə yaşayan cəmiyyətlərdə bir mərasim//ritual kimi insanın probleminin həlli vasitəsi kimi çıxış edir. Çünki qurbanvermə ritualı bir əlaqə sistemidir. Həmin əlaqə sistemi vasitəsilə sakral qüvvələr ilə insan arasında münasibətlər qurulur. Qurbanvermə yaradılışa xidmət edir. Bu yaradılış ilk yaradılış yox, yenidən yaradılışdır. Burada ritual prosesi üç mərhələni əhatə edir: Birincisi, problemi yaranmış (köhnə) insan mərhələsi; İkincisi, problemin qurban vasitəsilə aradan qaldırılması mərhələsi; Üçüncüsü, problemdən qurtulmuş (yeni) insan mərhələsi.

Qurbanvermə mərasimi dünya mədəniyyət tarixinin ən qədim və ilkin hadisələrindəndir. Qurbanvermə mərasimi insanla sakral qüvvələr arasında təmas, əlaqə mexnizmidir. Bu əlaqənin mahiyyətində "paya-pay" ideyası durur. İnsan sakral qüvvəyə pay verir və əzəzində ondan hər hansı şəkildə ifadə olunan "pay" alır. İslam dinində qurban Allaha yaxınlaşmaq, onun razılığını qazanmaq məqsədini daşıyır. Bütün ənənəvi mədəniyyətlərdə qurbanvermənin mifoloji və dini adət-ənənələri bir-birinə qarışmışdır.

Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyasının araşdırılması pir//ocaq//ziyarətgahlarla bilavasitə bağlıdır. İlk baxışda bunlar bir-birindən uzaq görünür: Qurban bayramı İslam ənənəsinə

uyğun olaraq İsmayıl peyğəmbərlə bağlıdır və hicri təqvimi ilə ildə bir dəfə keçirilir, pir/ocaqlarla bağlı qurbanvermələr isə ilin istənilən günündə həyata keçirilir. Yəni bu qurbanvermələr tarixi və mənşəyi etibarilə bir-birindən uzaqdır. Ancaq Qurban bayramının etnokulturoloji sistemdəki yeri və funksiyasını ziyarət qurbanlarından kənarda da götürüb şərh etmək mümkün deyildir. Çünki Qurban bayramı ilə ocaq qurbanları Azərbaycanlının ictimai şüur və psixologiyasında eyni müqəddəs dəyərlər əsasında bir-birinə qovuşmuşdur. Baxmayaraq ki, ziyarətgahlarda qurban kəsmənin kökündə əski mifik kultlar durur, ancaq insanlar bu qurbanı Allaha xatir kəsirlər. Yəni ziyarətgah qurbanlarında mifik düşüncə ilə dini düşüncə bir-birinə qovuşmuşdur. Elə buna görə də İslam qayda-qanunları ilə icra olunan İsmayıl qurbanının qurbanvermə adətlərinə xalqın əski qurbanvermə ənənələri də qarışmışdır. İstər İsmayıl qurbanı, istərsə də ziyarətgah qurbanları ənənəvi düşüncə ilə yaşayan Azərbaycan insanının kollektiv yaddaş sistemində vahid məna sırası yaratmışdır. Çünki ənənəvi insan üçün İsmayıl qurbanı müqəddəs hadisə olduğu kimi, ziyarətgah qurbanları da eyni dərəcədə müqəddəs sayılır. O, hər iki qurbanı Allaha xatir kəsdiyi üçün bu qurbanlar onun düşüncəsində hərəsinin öz yeri olmaq şərti ilə vahid sistem yaradır. Ənənəvi Azərbaycanlı istər İsmayıl qurbanını kəsəndə, istərsə də ziyarətgahlarda qurban kəsəndə öz arzusunu, məqsədini Allahdan diləyir.

Azərbaycanda icra olunan Qurban bayramı xalqımızın əski qurbanvermə ənənələri ilə bölgəsindən asılı olaraq az, ya çox dərəcədə qovuşmuşdur. Bu bayram Azərbaycan etnokulturoloji sistemində mənəvi vəhdət modeli rolunu oynayır .

Ə D Ə B İ Y Y A T

Azərbaycan dilində

1. Abbaslı, İ. Əfsanə və rəvayətlərin janr özünəməxsusluğu // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XI cild. – Bakı: Səda, – 2002, – s. 3-19.

2. Abbasov E. Koroğlu: poetik sistemi və strukturu (Paris nüsxəsi əsasında). Bakı: Nurlan, 2008, 140 s.

3. Abdulla, B. Azərbaycan mərasim folkloru / B.Abdulla. – Bakı: Qismət, – 2005, – 208 s.

4. Abdulla, B. Salur Qazan tarix, yoxsa mif... / B.Abdulla. – Bakı: Ozan, – 2005, – 223 s.

5. Abdulla, B. Bədii yaradıcılıq iməcilik deyil // "Ədəbiyyat" qəz., – 2006, – 28 aprel

6. Abdulla, B. Novruz – Azərbaycan xalqının milli bayramıdır / B.Abdulla, T.Babayev. Novruz Bayramı Ensiklopediyası. Tərtib edənlər: Bəhlul Abdulla, Tofiq Babayev. – Bakı: Şərq-Qərb, – 2008. – 208 s. 5-26

7. Abdulla, K. Mifdən Yazıya və yaxud gizli Dədə Qorqud / K.Abdulla. – Bakı: Mütərcim, – 2009, – 376 s.

8. Abdullayev, B. Qış və yaz mərasimlərimizdən // "Qobustan" toplusu, – 1979, – № 2, – s. 83-86

9. Abdullayev, B. Haqqın səsi / B.Abdulla. – Bakı: Azərnəşr, – 1989, – 144 s.

10. Abdullayev, B. "Kitabi-Dədə Qorqud"un poetikası / B.Abdullayev. – Bakı: Elm, – 1999, – 224 s.

11. Ağayev, E. Azərbaycan mifologiya elmi və Mirəli Seyidov / E.Ağayev. – Bakı: MBM, – 2008, – 200 s.

12. Albalıyev, Ş. Novruz bayramı (İlaxır çərşənbələr Novruzu doğurur) //Elmi axtarışlar, – Bakı: 2009, № 2, s. 271-277

13. Albalıyev, Ş. İlaxır çərşənbələr Novruzqabağı çillələrdir // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – XXXI kitab. – Bakı: 2009, – s. 100-116

14. Albalıyev, Ş. Novruz təbiətlə cəmiyyətin bütövləşməsi bayramı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – XXXIV kitab. – Bakı: 2011, – s. 46-54

15. Albalıyev, Ş. Qədim dünyamızın sehrli səsi – Novruz // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqilər, – XXXIX kitab. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012, – s. 54-65

16. Albalıyev, Ş. Xalq bayramları ilə bağlı inamlar // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – XLI kitab. – Bakı: 2013, – s. 91-123

17. Albalıyev, Ş. Novruz: adilikdə qeyri-adiliklərin reallaşması // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqilər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2014, № 3 (46), s. 47-57

18. Albalıyev, Ş. Novruz bayramı və çərşənbələr // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqilər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2016, № 1 (48), – s. 28-62

19. Albalıyev, Ş. Novruz bayramı tolerantlıq örnəyi kimi // Azərbaycan folkloru və milli-mədəni müxtəliflik" mövzusunda beynəlxalq elmi-praktik konfransın materialları (Bakı, 19-20 may 2016). – Bakı: Mütərcim, – 2016, – s. 230-234

20. Albalıyev, Ş. Multikulturalizmin ənənəvi nümunəsi: Novruz bayramı // Azərbaycan filologiyası: inkişafın yeni mərhələsi mövzusunda respublika elmi konfransının materialları (Bakı, 2 noyabr 2016). – Bakı: Bakı Universiteti, 2016, s. 270-271

21. Albalıyev, Ş. Azərbaycan xalq bayramlarının etnokulturoloji semantikasının nəzəri əsasları // "Axtarışlar", – № 2, – Naxçıvan: "Tusi", – 2020, – s. 52-59

22. Albalıyev, Ş. Bayram anlayışının semantik strukturu // "Filologiya məsələləri", – № 7, – 2020, – s. 222-230

23. Albalıyev, Ş. Bayramların ritual-mifoloji və linqvopoetik semantikası // "Axtarışlar", – № 3, – Naxçıvan: "Tusi", – 2020, – s. 65-71

24. Albalıyev, Ş. Bayramların təsnifatı məsələləri // "Dədə Qorqud" jur., – № 4, – 2020, – s. 81-90

25. Albalıyev, Ş. Novruz Bayramı: addan mahiyyətə // 4-cü Beynəlxalq Novruz konfransı. 18-21 mart 2021. s.381-392

26. Albalıyev, Ş. Bayram problemi etnokulturoloji baxış kontekstində // "Elmi əsərlər", – Cild 12, – № 1, Bakı: Bakı Qızlar Universiteti, – 2021, – s. 60-66

27. Albalıyev, Ş. Bayram konseptinin etnokulturoloji mahiyyəti (Prof. C.Qasımovun yaradıcılığı əsasında) // "Dədə Qorqud" jur., – № 3, – 2020, – s. 49-57

28. Albalıyev, Ş. Bayramların mifoloji-kosmoqonik mahiyyətinə dair // Humanitar elmlərin öyrənilməsinin aktual problemləri. Bakı Slavyan Universiteti. – Bakı: Mütərcim, – 2020. – № 4, – s.73-79.

29. Albalıyev, Ş. Bayramların etnokulturoloji düşüncə sistemi kimi formalaşmasında mifik inancların rolu // "Axtarışlar", – № 4, – Naxçıvan: "Tusi", – 2020, – s. 51-58

30. Albalıyev, Ş. Xıdır Nəbi haqqında mərasim nəğmələrinin ritual-mifoloji semantikası // // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, – № 2. – Bakı: 2022, – s. 88-98

31. Albalıyev, Ş. Xıdır Nəbi haqqında mərasim nəğmələrinin variativ xüsusiyyətləri // IV Uluslararası Dede Korqud Türk Kültürü, Tarihi ve Edebiyatı Kongresi. – 2-4 eylül 2021, – s. 33-44

32. Albalıyev, Ş Novruz mərasim kompleksi: Çərşənbələrdən bayram axşamınadək. // AŞDƏXT, №1 (59), Bakı, 2023, s.30-46

33. Albalıyev, Ş. Xıdır Nəbi bayramında magiya və Xızır-İlyas paralelizmi // "Dədə Qorqud" jur., – № 3 (74), – 2021, – s. 90-98

34. Albalıyev, Ş. Xıdır Nəbi obrazının kosmoqonik kişi başlanğıcı funksiyası (Səfa Qarayevin yaradıcılığı əsasında) // "Dil və Ədəbiyyat". Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal. – 2021, – №1 (115), – s. 121-125

35. Albalıyev, Ş. Xıdır Nəbi kultunun mifik kökləri // // Mirzə Fətəli Axundzadəyə həsr olunmuş elmi konfrans (2022). – Bakı: 2022, – s. 189-198

36. Albalıyev, Ş. Xıdır Nəbi bayramı etnokulturoloji özünütəşkil və özünüifadə forması kimi //// Nizami dühası ümumbəşəri dəyərdir" "Respublika Elmi Konfransı. – BDU-nun Qazax filialı, – 17 dekabr 2021. – Qazax: 2021, – s. 277-284

37. Albalıyev, Ş. Ramazan bayramı və orucluq mənəvi kamilləşmə modelləri kimi // Azərbaycan Respublikası Təhsil

Nazirliyi BDU filologiya fakültəsi. Ümummilli Lider Heydər Əliyevin anadan olmasının 98-ci ildönümünə həsr olunmuş "Heydər Əliyevin Azərbaycançılıq ideologiyası filoloji fikir kontekstində" mövzusunda respublika elmi konfransı. – Bakı, 17 – may 2021, – s. 207-211.

38. Albalıyev, Ş. Ramazan bayramının etnik özünütəşkil modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri // Qarabağ konfransı. 2-ci Uluslararası sosyal və bəşəri bilimlərdə modern araşdırmalar konqresi (Zəfər günü və şəhidlərin xatirəsinə). – 8-10 noyabr, – 2021

39. Albalıyev, Ş. Qurban bayramına etnokulturoloji baxışlar // Bakı Slavyan Universiteti. Elmi əsərlər. (Dil və Ədəbiyyat seriyası). – 2021, – №1, – s. 266-273.

40. Albalıyev, Ş. Qurban bayramının dini-islami semantikası //"Şuşa-2022 ili" çərşivəsində Sosial və Humanitar Elmlərdə Müasir Yanaşmalar III Beynəlxalq Qarabağ Gonqresi. – June 7-10 2022 (proccedings book), – Volume 5, s. 218-223

41. Albalıyev, Ş. Qurban bayramının mənəvi vəhdət modeli kimi etnokulturoloji sistemdə yeri və funksiyası //"Dədə Qorqud" jur., – № 1 (80), 2023, s.92-103

42. Albaliyev, Ş. Xalq bayramları probleminin nəzəri əsasları və Novruz / Ş.Albalıyev. Bakı: , – 2020, – 202 s.

43. Allahmanlı M. Türk dastan yaradıcılığı. Bakı: Ağrıdağ, 1998, 144 s.

44. Allahmanlı, M. Ağlın və yaddaşın dedikləri (məqalələr). M.Allahmanlı. – Bakı: Ağrıdağ, – 2000, – 140 s.

45. Allahverdi R. Təqvim mifləri və Novruz / R.Allahverdi. – Bakı: Nurlan, – 2013. – 180 s.

46. Altaylı, S. Novruz və "Ərgənəkon" dastanı arasındakı oxşarlıqlar // "Dədə Qorqud" jur., – 2008, – № 2, – s. 80-86

47. Aslanlı, M. Azərbaycan ədəbi və ictimai-pedaqoji fikrində fiziki tərbiyə məsələləri / M.Aslanlı. – Bakı: Azərnəşr, – 2008, 241 s.

48. Azərbaycan folkloru antologiyası, I kitab / Toplayanı Ə.Axundov. – Bakı: Azərbaycan CCR EA nəşri, – 1994, – 289 s.

49. Azərbaycan folkloru antologiyası. I cild. Naxçıvan folkloru / Tərtib edənlər: T.Fərzəliyev, M.Qasımlı. – Bakı: Sabah, – 1994, – 388 s.

50. Azərbaycan folkloru antologiyası. II kitab. İraq-türkman cildi / Tərt. ed. Q.Paşayev, Ə.Bəndəroğlu – Bakı: Ağrıdağ, – 1999. – 467 s.

51. Azərbaycan folkloru antologiyası. III kitab. Göyçə folkloru / Topl., tər. ed. və ön sözün müəllifi H.İsmayılov – Bakı: Səda, – 2000. – 767 s.

52. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV cild. Şəki folkloru / Tərtib edənlər: H.Əbdülhəlimov, R.Qafarlı, O.Əliyev, V.Aslan. – Bakı: Səda, – 2000, – 497 s.

53. Azərbaycan folkloru antologiyası. V kitab. Qarabağ folkloru / Topl. İ.Abbaslı, T.Fərzəliyev, N.Nazim (Quliyev), tərt. ed. və ön sözün müəllifi İ.Abbaslı Bakı: Səda, 2000. 413 s.

54. Azərbaycan folkloru antologiyası. VI kitab. Şəki folkloru, II cild / Topl., tərt. ed., söyləyicilər, toplayıcılar, qaynaqlar haqqında məlumatın, qeyd və şərhlərin müəllifi H.Əbdülhəlimov – Bakı: Səda, – 2002. – 494 s.

55. Azərbaycan folkloru antologiyası. VII cild. Qaraqoyunlu folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, Q. Süleymanov. – Bakı: Səda, – 2002, – 463 s.

56. Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII cild. Ağbaba folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Qurbanov. – Bakı: Səda, – 2003, – 475 s.

57. Azərbaycan folkloru antologiyası. IX cild. Gəncəbasar folkloru / Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Quliyeva. – Bakı: Səda, – 2004, – 521 s.

58. Azərbaycan folkloru antologiyası. X kitab. İrəvan çuxuru folkloru / Topl. tərt. ed., ön sözün, qeyd və izahların müəllifləri H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli – Bakı: Səda, – 2004. – 471 s.

59. Azərbaycan folkloru antologiyası. XI kitab. Şirvan folkloru / Topl. S.Qəniyev, tərt. ed. H.İsmayılov, S.Qəniyev – Bakı: Səda, – 2005 – 442 s.

60. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII cild. Zəngəzur folkloru / Toplayanlar: V.Nəbioğlu, M.Kazımoğlu, Ə.Əsgər. – Bakı: Səda, – 2005, – 463 s.

61. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIII kitab. Şəki-Zaqatala folkloru / Tərt. ed. İ.Abbaslı, O.Əliyev, M.Abdullayeva – Bakı: Səda, – 2005 – 549 s.

62. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIV cild. Dərbənd folkloru / Toplayıcılar: H.İsmayılov, S.Xurdamiyeva. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Orucov. – Bakı: Səda, – 2006, – 429 s.

63. Azərbaycan folkloru antologiyası. XV cild. Dərələyəz folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.Mirzəyev, H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. – Bakı: Səda, – 2006, – 483 s.

64. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVI cild. Ağdaş folkloru / Toplayıb tərtib edən: İ.Rüstəmzadə. – Bakı: Səda, – 2006, – 495 s.

65. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVII kitab. Muğan folkloru / Topl. B.Hüseynov, tərt. ed. və ön sözün müəllifi H.İsmayılov – Bakı: Nurlan, – 2008. – 447 s.

66. Azərbaycan folkloru antologiyası. XVIII kitab. Şəki folkloru / Topl., tərt. ed., söyləyicilər, toplayıcılar, qaynaqlar haqqında məlumatın, qeyd və şərhlərin müəllifi H.Əbdülhəlimov – Bakı: Nurlan, – 2009. – 532 s.

67. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIX kitab. Zəngəzur folkloru, II cild / Topl. və ön sözün müəllifi R.Təhməzoğlu, tərt. ed. H.İsmayılov, R.Təhməzoğlu, Ə.Ələkbərli – Bakı: Nurlan, – 2009. – 415 s.

68. Azərbaycan folkloru antologiyası. XX kitab. Loru-Pəmbək folkloru / Topl. tərt. ed. H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli – Bakı: Nurlan, – 2011. – 399 s.

69. Azərbaycan folkloru antologiyası. XXI cild. Qazax örnəkləri / Toplayanı M.Həkimov. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012, 376 s.

70. Azərbaycan folkloru antologiyası. XXII kitab. Borçalı-Qarapapaq folkloru / Topl. tərtib edəni və ön sözün müəlli-fi V.Hacılar. Bakı: Nurlan, 2011, 444 s.

71. Azərbaycan folkloru antologiyası. XXIII cild, Naxçıvan örnəkləri, 2-ci cild / – Bakı: Elm və təhsil, 2012, 332 s.

72. Azərbaycan folkloru külliyyatı, V cild. Nağıllar V kitab / Tərtib edənlər H.İsmayılov və O.Əliyev. – Bakı: Nurlan, – 2007, – 400 s.

73. Azərbaycan nağılları [5cilddə] / – Bakı: Şərq-Qərb, – Cild 5. – 2017. – 304 s.

74. Babayev R. İnancların poetikası / R.Babayev. – Bakı: ADPU nəşriyyatı, – 2015, – 125 s.

75. Babayeva X. Azərbaycan folklorunda Xızır Nəbi (İlyas) obrazı (türk folkloru kontekstində) / X.Ə.Babayeva. – Bakı: – 2013. – 174 s.

76. Bağdadbəyov C. Xatirələr və etnoqrafik qeydlər / C.Bağdadbəyov. – Bakı: Qapp-Poliqraf, – 2002, s. 128 s.

77. Bayat, F. Oğuz epik ənənəsi və "Oğuz kağan" dastanı / F.Bayat. – Bakı: Sabah, – 1993. – 194 s.

78. Bayat, F. Folklor dərsləri / F.Bayat. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012. – 424 s.

79. Bəydili (Məmmədov), C. Dünya modeli / Azərbaycan filologiyası, V kitab. – Bakı: BDU nəşriyyatı, – 2003, – s. 34-37

80. Bəydili (Məmmədov), C. Türk mifoloji sözlüyü / C.Bəydili (Məmmədov). – Bakı: Elm, – 2003, – 418 s.

81. Bəydili (Məmmədov), C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: stuktur və funksiya / C.Bəydili (Məmmədov). – Bakı: Mütərcim, – 2007, – 272 s.

82. Boratav, P.N. Türk folkloruna dair 100 sual / P.N.Boratav, – tərc. ed., ön sözün, qeyd, izah və şərhlərin müəllifi: S.Əliyeva, el. red. S.Rzasoy. – Bakı: Elm və təhsil, – 2018. 336 s.

83. Cəfərli, M. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının poetikası / M.Cəfərli. – Bakı: Elm, – 2000, – 266 s.

84. Cəfərli, M. Dastan və mif / M.Cəfərli. – Bakı: Elm, – 2001, – 188 s.

85. Cəfərli, M. Dastan yaradıcılığı / M.Cəfərli. – Bakı: Elm, – 2007, – 108 s.

86. Cəfərli, M. Naxçıvan folklor mühiti əfsanə və rəvayətlərinin mifoloji semantikasına dair // "Dədə Qorqud" jur., – 2008, – № 1, – s. 45-56

87. Cəfərli, M. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı / M.Cəfərli. – Bakı: ADPU nəşriyyatı, – 2012, – 674 s.

88. Cəfərov, N. "Koroğlu"nun poetikası / N.Cəfərov. – Bakı: BDU, – 1997, – 46 s.

89. Cəfərov, N. Eposdan kitaba / N.Cəfərov. – Bakı: Maarif, – 1999, – 220 s.

90. Cəfərov, N. Azərbaycanşünaslığa giriş / N.Cəfərov. – Bakı: Az.Ata M, – 2002, – 600 s.

91. Cəfərzadə, Ə. Unudulmuş əziz günlərimizdən // "Azərbaycan" jurnalı, – 2001-ci il, – № 9, – s. 159-177

92. Cəlal, M. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları / M.Cəlal, P.Xəlilov. – Bakı: Maarif, – 1972. – 280 s.

93. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərei-Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı) / Rus dilindən tərcümə edən, ön söz və göstəricilərin müəllifi və biblioqrafiyanın tərtibçisi İ.M.Osmanlı. – Bakı: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası N-PB, – 2002. – 146 s.

94. Əfəndiyev, P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı / P.Əfəndiyev. – Bakı: Maarif, – 1988, – 478 s.

95. Əfəndiyev, P. Dastan yaradıcılığı / P.Əfəndiyev. – Bakı: ADPU, – 1999, – 166 s.

96. Əliyev, E. Azərbaycan mentaliteti haqqında // "Xalq qəzeti", – 20 dekabr – 1998.

97. Əliyev, H. / – H.Əliyev. Novruz bayramı münasibəti ilə Azərbaycan xalqına təbrik. – 19 mart 2000-ci il

98. Əliyev, H. / – H.Əliyev. Novruz bayramı münasibətilə keçirilən ümumxalq şənliyində nitq. – 21 mart 2002-ci il

99. Əliyev, K. Eposun poetikası: "Dədə Qorqud" və "Koroğlu" / K.Əliyev. – Bakı: Elm və təhsil, – 2011. –164 s.

100. Əliyev, K. Açıq kitab – "Dədə Qorqud" / K.Əliyev. – Bakı: Elm və təhsil, – 2015. –116 s.

101. Əliyev, Q. Mentalitet: milli ləyaqət ölçüsündə // "Azərbaycan" qəzeti, – 6 aprel, – 2001.

102. Əliyev, O. Azərbaycan nağıllarının poetikası / O.Əliyev. – Bakı: Səda, – 2001, – 192 s.

103. Əliyev, R. Mifoloji şüurun bədii spesifikası / R.Əliyev. – Bakı: Qartal, – 2001, – 100 s.

104. Əliyev, R. Qurban və onun arxetipi haqqında struktur-semantik analiz // Bakı: "Dədə Qorqud" jur. – 2005, № 4, – s. 68-77

105. Əliyev, R. Mif və folklor: genezisi və poetikası / R.Əliyev. – Bakı: Elm, – 2005, – 224 s.

106. Əliyev, R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları (Azərbaycan mifoloji mətnləri əsasında) (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyası) – Bakı, 2008. – 262 s.

107. Əliyev, R. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı (Müasir aktual problemlər) / R.Əliyev. – Bakı: Elm, – 2012. – 350 s.

108. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik tpansformasiyaları / R.Əiyev. – Bakı: Elm, – 2014, – 332 s.

109. Əliyeva, S.S. Azərbaycan folklorunda qurbanvermə motivi və onun ritual-mifoloji kökləri / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2020. – 171 s.

110. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər / – Bakı: Şərq-Qərb, – 2005, – 304 s.

111. Əsgər, Ə. Oğuznamə yaradıcılığı / Ə.Əsgər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013. – 340 s.

112. Əsgər, Ə. Tuğa (bayrağa) qurban mərasimi / Folklor və dövlətçilik düşüncəsi, I kitab. – Bakı: Elm və təhsil, – 2016. – s. 109-122

113. Əziz qızı, Ç. Nənəmdən nəvəmə… (Naxçıvan folklor örnəkləri) / – Bakı: Elm və təhsil, – 2012, 188 s.

114. Fərəcova, A.A. "Kitabi-Dədə Qorqud"da qəhrəman və cəmiyyət problemi / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2017. – 153 s.

115. Fərzəliyev, T. Əfsanə anlayışı və Azərbaycan əfsanələrinin təsnifinə dair // Azərbaycan SSR EA xəbərləri ("Ədəbiyyat, dil və incəsənət" seriyası), – 1978, – № 1, – s. 32-37

116. Folkor İnstitutunun arxivi

117. Gəncəvi, N. Xosrov və Şirin / Tərcümə edən Həmid Məmmədzadə / N.Gəncəvi. Bakı: Elm nəşriyyatı, 1981, 374 s.

118. Hacılı, A. Dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XI kitab. – Bakı: Səda, – 2002. – s. 55-73

119. Hacılı, A. Mifopoetik təfəkkür fəlsəfəsi / A.Hacılı. – Bakı: Mütərcim, – 2002, – 164 s.

120. Hacıyev, T. Dədə Qorqud: dilimiz və düşüncəmiz / T.Hacıyev. – Bakı: Elm, – 1999, – 216 s.

121. Hacıyeva, M. Ən qədim xalq bayramı / Ədəbi düşüncələr. – Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, – 2003, s. – 43-52

122. Həkimov, V. Yaddaş və şəxsiyyət / M.Həkimov, S.Rzasoy. – Bakı: Səda, – 2004, – 131 s.

123. Hüseynoğlu, K. Qədim Turan: mifdən tarixə doğru / K.Hüseynoğlu. – Bakı: M.B.M, – 2006, – 120 s.

124. Hüseynova, Z. Əfsanə və rəvayətlərin tədqiq problemləri // "Dədə Qorqud" jur., – 2008, – № 2, – s. 101-110

125. Xalisbəyli, T. Nizami Gəncəvi və Azərbaycan qaynaqları / T.Xalisbəyli. – Bakı: APİ, – 1991, 321 s.

126. Xavəri S.A. Azərbaycan milli mədəniyyət sistemində folklorun funksional strukturu və tipologiyası / (filologiya elmləri doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2018. – 332 s.

127. Xəlil, A. Novruz bayramının arxaik ritual əsasları // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. – Bakı: Nurlan, – 2009, – s. 43-86

128. Xəlil, A. Türk xalqlarının yaz bayramları və Novruz / A.Xəlil. – Bakı: Elm və təhsil, – 2012. – 144 s.

129. Xəlil, A. Oğuz eposunda inisiasiya, sakrallaşdırma və qurban // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqilər" jur., – 2018. № 1, – s. 53-59

130. Xürrəmqızı, A. Azərbaycan mərasim folkloru (Türk və dünya xalqları filkloru ilə tarixi-müqayisəli araşdırma) / A.Xürrəmqızı. – Bakı: Səda, – 2002, – 210 s.

131. İmanquliyeva, A. Novruz Şərq ölkələrində // Azərbaycanda Novruz (toplu). Toplayanı, nəşrə hazırlayanı və elmi redaktoru Azad Nəbiyev. – Bakı: Çıraq, – 2012, – s. 51-57

132. İslam: tarix, fəlsəfə, hüquq. Ensiklopedik lüğət / Tərtibçi müəlliflər: A.Əlizadə, E.Səmədov. – Bakı: 2016, – 308 s.

133. İslamzadə, K. "İnşaat qurbanı" mərasimi və eyniadlı folklor süjeti // "Dədə Qorqud" jur., 2015. № 3, s. 67-74

134. İsmayıl, M. Naxçıvan əfsanələri / M.İsmayıl. – Bakı: Elm, – 2008, – 208 s.

135. İsmayılov, H. Folklor: aksiom və absurd arasında // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqilər, XX cild. – Bakı: Səda, – 2006, – s. 3-34

136. İsmayılov, H. Novruz bayramı: tarixi-mədəni mahiyyəti və semantik strukturu // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. – Bakı: Nurlan, – 2009, – s. 3-13

137. İsmayılov, H. Novruz – milli yaradılış və birlik bayramı // "Azərbaycan" qəz., – 19 mart, – 2010.

138. İsmayılova, Y. "Koroğlu" dastanında obrazlar sistemi / Y.İsmayılova. – Bakı: Nurlan, – 2003. – 174 s.

139. İsmayılova, Y. "Dədə Qorqud kitabı" və müasir Azərbaycan ədəbi düşüncəsi / Y.İsmayılova. – Bakı: Elm, 2011. – 368 s.

140. Kamal, R. "Kitabi-Dədə Qorqud": arxaik ritual semantikası / R.Kamal. – Bakı: Elm, – 1999, – 72 s.

141. Kamal, R. "Kitabi-Dədə Qorqud": nitq janrları və davranış poetikası / R.Kamal. – Bakı: Nurlan, – 2013. 148 s.

142. Kazımoğlu, M. Gülüşün arxaik kökləri / M.Kazımoğlu. – Bakı: Elm, – 2005. – 186 s.

143. Kazımoğlu, M. Xalq gülüşünün poetikası / M.Kazımoğlu. – Bakı: Elm, – 2006, – 268 s.

144. Kitabi-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadənindir. – Bakı: Yazıçı, – 1988. – 265 s.

145. Koroğlu dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cilddə, IV c. Tərtib edəni M.H.Təhmasib. Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar Ə.Cəfərli, H.İsmayılov, S.Axundova. – Bakı: Çıraq, – 2005, – 544 s.

146. Koroğlu, X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu / X.Koroğlu. – Bakı: Yurd, – 1999, – 244 s.

147. Qafarlı, R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə) / R.Qafarlı. – Bakı: ADPU nəşri, – 1999, – 448 s.

148. Qafarlı, R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genezis) / R.Qafarlı. – Bakı: Ağrıdağ, – 2004, 232 s.

149. Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (mifik dünya modeli, təsnifat) / R.Qafarlı. – Bakı: Ağrıdağ, – 2004, – 236 s.

150. Qafarov R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası) / (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyasının avtoreferatı) / – Bakı, 2010. – 59 s.

151. Qafarlı, R. Novruz – yaranış, oyanış və yeniləşmə bayramı // – "Xalq qəzeti", – 20 mart 2013

152. Qafarlı, R. Mifologiya [6 cilddə]. Mifogenez: rekonstruksiya, struktur, poetika / R.Qafarlı. – Bakı: Elm və təhsil, – Cild 1. – 2015. – 454 s.

153. Qafarlı, R. Mifologiya [6 cilddə]. Ritual-mifoloji rekonstruksiya problemləri / R.Qafarlı. – Bakı: Elm və təhsil, – Cild 2. – 2019. – 432 s.

154. Qafarlı, R. "Kitabi-Dədə Qorqud"un üçüncü əlyazması, yaxud "Kitabi-Türkmən lisani" oğuznaməsi // R.Qafarlı, S.Rzasoy. – "Dədə Qorqud" jur., – 2019, – № 2, – s. 3-39

155. Qaliboğlu E. Yaradiliş mifləri və Azərbaycan əfsanələri / E.Qaliboğlu. – Bakı: Elm və təhsil, 2020, 180 s.

156. Qarabağ: folklor da bir tarixdir / III kitab (Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). – Bakı: Elm və təhsil, – 2012. – 468 s.

157. Qaraca, R. Azərbaycan arqo deyimləri / R.Qaraca. – Bakı: Alatoran, – 2016, – 199 s.

158. Qarayev, S. Novruzda yaradıcı cinsi davranışların simvolikası: Xızırın gecələr bərəkət paylaması və papqatmanın psixoanalitik semantikası // "Dədə Qorqud" jur., – 2019, – № 4, – s. 78-92

159. Qasımlı, M. Novruz mərasim kompleksinin tarixi-mifoloji anlamı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VIII kitab. – Bakı: Səda, – 1999, – s. 50-57

160. Qasımov, C. Novruz bayramı milli-mənəvi dəyərlərin repressiyası kontekstində // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. – Bakı: Nurlan, – 2009, – s. 14-23

161. Qasımova, A. Qədim ərəb cəmiyyətində qurban mərasimi və öncəgörmələr // “Dədə Qorqud” jur., – 2008, № 4. – s. 110-117

162. Qasımova, S. Azərbaycanda Novruz ənənə və inancları / S.Qasımova. – Bakı: Elm və təhsil, – 2018. – 188 s.

163. Qasımova, S. Azərbaycan inanc mətnlərinin bəzi nəzəri və praktiki məsələləri // III. Uluslararası Dergi Karadeniz Sosyal Bilimler Sempozyumu (19-21 Kasım). – Bakı: Elm və təhsil, 2019, s. 133-138.

164. Qasımova, S. Novruz inanc mətnləri və onların poetikası / S.Qasımova. –Bakı: Elm və təhsil, 2020, s. 152 s.

165. Quba-Şabran folklor örnəkləri. 1-ci kitab / Tərtib edənlər: M.Əliyev, Ə.Ələkbərli. – Bakı: Elm və təhsil, 2013, 328 s.

166. Qurani-Kərim/Ərəb dilindən tərcümə edənlər: Z.Bünyadov və V.Məmmədəliyev. – Bakı: Azərnəşr, – 1992. – 714 s.

167. Qurbanov, N. Azərbaycan əfsanələrinin mifoloji-kosmoqonik mahiyyətinə dair // “Dədə Qorqud” jur., – 2006, – № 11, – s. 68-86.

168. Qurbanov, N. Azərbaycan folklorunda mifoloji-kosmoqonik görüşlər / N.Qurbanov. – Bakı: AFpoliQRAF, – 2011, – 144 s.

169. Masallı folkloru örnəkləri. I kitab / Topl. tərt. ed. F.Bayat. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013. – 418 s.

170. Mehdizadə, X.Ş. Daş beşiyin laylası / X.Ş.Mehdizadə. – Bakı: Sabah, – 2005, s. 231 s.

171. Məhdəvi Kəni, M. İslamda əxlaq / Tərc. ed. Cəfərov C. / Ayətullah Məhəmmədrza Məhdəvi Kəni. – Bakı: Qələm, – 2005. – 400 s.

172. Məmmədov M. Novruz mərasimlərində od kultu // “Dil və ədəbiyyat” jur., N-1, – 1989, – Bakı: 2014, s. 236-237

173. Muxtarzadə N.Z. İnanc folkloru kontekstində ocaqlar və pirlər (Masallı örnəkləri əsasında) / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyasının avtoreferatı) / – Bakı, 2016. 26s.

174. Naxçıvan folkloru. II cild / Tərtib edənlər: M.Cəfərli, Y.Səfərov, R.Babayev. – Naxçıvan: Əcəmi, – 2011, – 486 s.

175. Nəbiyev, A. İlaxır çərşənbələr / A.Nəbiyev. – Bakı: Azərnəşr, – 1992. – 62 s.
176. Nəbiyev A. İlin əziz günləri / A.Nəbiyev. – Bakı: Maarif, – 1999. – 104 s.
177. Nəbiyev, A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / A.Nəbiyev. – Bakı: Turan Nəşrlər Evi, – 2002. – 680 s.
178. Nəbiyev, A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə / A.Nəbiyev. – Bakı: Elm, – 2006, – 648 s.
179. Nərimanoğlu, K.V. Özümüz, sözümüz / K.V.Nərimanoğlu. – Bakı: Çinar-Çap, – 2005, – 621 s.
180. Nərimanoğlu, K.V. Azərbaycan folkloru: problemlər, vəzifələr / K.V.Nərimanoğlu. Özümüz, sözümüz (məqalələr məcmuəsi). – Bakı: Çinar-Çap, – 2005, – s. 588-611
181. Novruz bayramı ensiklopediyası / Tərtib edənlər: Bəhlul Abdulla, Tofiq Babayev. Bakı: Şərq-Qərb, 2008. 208 s.
182. Orucov, A. Naxçıvanda bayram və mərasimlər (ənənə və müasirlik) / A.Orucov, E.Yurdoğlu. – Naxçıvan: Əcəm NPB, – 2018, – 144 s
183. Osmanova, L. Xalq mərasimləri və nəğmələri / L.Osmanova. – Bakı: Elm və təhsil, – 2014, – s. 44
184. Paşabəyli Ə. İlin axır çərşənbəsi // "Dədə Qorqud" jur., – 2009, – № 1, – s. 112-115
185. Paşayev, S. Azərbaycan əfsanələrinin öyrənilməsi / S.Paşayev. – Bakı: Bilik, – 1985, – 70 s.
186. Paşayeva, M. Azərbaycanlıların ailə mərasimlərində etnik ənənələr / M.Paşayeva. – Bakı: Azərnəşr, – 2008, 308 s.
187. Pənah, G. Yaradılış, həyat və idrak fəlsəfəsi – Novruz – Yenigün. G.Pənah. – Bakı: SkyG, – 2017, – 481 s.
188. Pirsultanlı, S.P. Azərbaycan eposunun əfsanə qaynaqları / S.P.Pirsultanlı. – Bakı: Azərnəşr, – 2002, – 163 s.
189. Pisultanlı, S.P. Ozan-aşıq sənətinin nəzəri məsələləri / S.P.Pirsultanlı. – Bakı: Ozan. – 2002. – 208 s.
190. Pirsultanlı, S.P. Azərbaycan əfsanə və rəvayətlərinin ədəbi abidələrimizlə müqayisəli tədqiqi / S.P.Pirsultanlı. – Bakı: Nurlan, – 2007, – 308 s.

191. Rzasoy, S. “Kitabi-Dədə Qorqud” süjetlərinin ritual-mifoloji semantikasından // Kitabi-Dədə Qorqud (məqalələr toplusu). – Bakı: Elm, –1999, – s. 83-96

192. Rzasoy, S. Şah İsmayıl Xətai poeziyasının folklor semantikasından // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. – XIV cild, – Bakı: Səda, – 2003, – s. 116-134

193. Rzasoy, S. Oğuz mifinin paradiqmaları / S.Rzasoy. – Bakı: Səda, – 2004. – 200 s.

194. Rzasoy, S. Azərbaycan gülüşü etnik özünüifadə kodu kimi Muxtar Kazımoğlunun yaradıcılığında // «Dədə Qorqud» jur., – 2006, – № 2, – s. 155-164

195. Rzasoy S. Azərbaycan folklorşünaslıq tarixi və Sədnik Paşa Pirsultanlı / S.Rzasoy. – Bakı: Nurlan, – 2008, – 212 s.

196. Rzasoy S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst / S.Rzasoy. – Bakı: Nurlan, – 2008, – 188 s.

197. Rzasoy, S. Novruz bayramının konseptual-fəlsəfi əsasları // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər, XXXI kitab. – Bakı: Nurlan, – 2009, – s. 87-90

198. Rzasoy, S. Əbülqazi “Oğuznamə”sində mif və ritual / S.Rzasoy. – Bakı: Nurlan, – 2013. – 172 s.

199. Rzasoy, S. Mifik zaman və Novruz fenomeninə yeni baxış / Allahverdi R. Təqvim mifləri və Novruz. – Bakı: Nurlan, – 2013, – s. 3-7

200. Rzasoy, S. Muğanlıda Novruz karnavalı / S.Rzasoy. – Tbilisi: Tbiliselebi, – 2014. – 106 s.

201. Rzasoy, S. Əcdad kultu və Oğuz dövlətçilik ənənəsi // Folklor və dövlətçilik düşüncəsi. I kitab. – Bakı: Elm və təhsil, – 2016, – s. 66-108

202. Sadıqov, İ.H. (İslam Sadiq). Şumer epik mətnləri və türk xalq yaradıcılığı / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2015. – 295 s.

203. Sayılov Q.Ə. Azərbaycan folklorunun bədii sistemində İslam kanonları / (filologiya üzrə elmlər doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 2020. – 371 s.

204. Seyidov, M. Xızırı türkdilli xalqların inamı yaratmışdır // “Azərbaycan” jur., – 1979, – № 4, – s. 51-60.

205. Seyidov, M. Azərbaycan mifik təfəkküründün qaynaqları / M.Seyidov. – Bakı: Yazıçı, – 1983, – 326 s.

206. Seyidov, M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən / M.Seyidov. – Bakı: Yazıçı, – 1989, – 496 s.

207. Seyidov, M. Yaz bayramı / M.Seyidov. – Bakı: Gənclik, – 1990. – 96 s.

208. Səfərova, A. Neftçala-Salyan regionunda Novruz bayramı // "Dədə Qorqud" jur., – 2008, – № 1, – s. 118-121

209. Şərəfxanlı, N. Ergənəkon bayramı – Novruz // "Dədə Qorqud" jur., – 2003, – № 2, – s. 50-57

210. Şükürov, A. Mifologiya. Qədim türk mifologiyası / A.Şükürov. – Bakı: Elm, – VI Kitab. – 1997. – 232 s.

211. Şükürov, A. Fəlsəfə / A.Şükürov. – Bakı: Adiloğlu, – 2002, – 490 s.

212. Tantəkin, M. Məqalələr / M.Tantəkin. – Bakı: Şirvannəşr, – 2006, – 209 s.

213. Təhmasib, M. Xalq ədəbiyyatımızda mərasim və mövsüm nəğmələri / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 1945. – 133 s.

214. Təhmasib, M. Adət, ənənə, mərasim, bayram // – "Ədəbiyyat və incəsənət" qəz., – 1966

215. Təhmasib, M. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər) / M.Təhmasib. – Bakı: Elm, – 1972, – 399 s.

216. Təhməzli H. Şıxalıağalı: Tarixi keçmişdən bu günə / H.Təhməzli. – Bakı, MBM, – 2011, 496 s.

217. Türk Əli, B. Azərbaycan arqo sözlüğü (türk dilində qəbahətli sözler), (2008).
https://turuz.com/book/title/azerbaycan-arqo-sozluyu s 82

218. Vaqifqızı (Süleymanova), M. Şəkinin Göynük kəndlərində icra olunan qurbankəsmə mərasimi // "Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər" jur., – 2018. № 2, – s. 117-123

219. Vəliyev, K. Elin yaddaşı, dilin yaddaşı / K.Vəliyev. – Bakı: Gənclik, – 1987. – 280 s.

220. Yoloğlu, G. Mövsüm mərasimləri / G.Yoloğlu. – Bakı: Xəzər Universitəsi Nəşriyyatı, – 2009. – 218 c.

Türk dilində

221. Aytaç, P. Nevruz Üzerine Bir Söhbet // Nevruz. Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri (Ankara, 20-22 mart 1995). – Yayına hazırlayan Prof.Dr. Sadik Tural. – Ankara, – 1995, – s. 111-118

222. Azimi, H. Nevruz Töreni ve Azerbaycanlılar Arasında İcra Olunması // Türk Dünyasında Nevruz Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni. – Ankara Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, – 2000, – s. 71-79

223. Bayat, F. Mitolojiye Giriş / F.Bayat. – Çorum: Kara M, – 2005, – 150 s.

224. Bayat, F. Türk Mitolojik Sistemi / F.Bayat. – İstanbul: Ötüken, Cild 1, – 2007, – 380 s.

225. Çay, A.M. Nevruz – Türk Ergenekon Bayramı / A.M.Çağ. – Ankara: 1999, – 579 s.

226. Dodurgalı, A. Nefs ve Eğitimi // "Din Eğitimi Araşdırmaları" Dergisi. Sayı 5, – 1998. – s. 75-82.

227. Engin, R. Geçmişten Günümüze Amucalarda Kurban Ve Kurban Gelenekleri (makale) // Kırklar Sofrasından İrfan Sohbetleri. – Avangard Print Yayınevi, – 2016, – s. 47-110

228. Gümüşoğlu, D. Kurban nedir, İnsanlık Tarihinde Kurban Anlayışı (makale) // Kırklar Sofrasından İrfan Sohbetleri. – Avangard Print Yayınevi, – 2016, – s. 111-122

229. Gramatikova, N. Kurban (makale) // Kırklar Sofrasından İrfan Sohbetleri. – Avangard Print Yayınevi, 2016, s. 45-46

230. Güngör, H. Önasya Kültürlerinde Yeniden Doğuş ve Türklerde Nevruz // Nevruz. Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri (Ankara, 20-22 mart 1995). – Yayına hazırlayan Prof.Dr. Sadik Tural. – Ankara, – 1995, – s. 31-36

231. İmer A. Kalkalıda Hıdırellez // Türk Folklor Araştırmaları, – No 96, – 1957

232. Kafalı, M. Türk Kültüründe Novruz ve Takvim / Nevruz. Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri (Ankara, 20-22 mart 1995). Yayına hazırlayan Prof.Dr. Sadik Tural. – Ankara, – 1995, – s. 25-29

233. Kalafat, Y. Balkanlardan Uluğ Türküstana türk halk inancları, III-IV c. / Y.Kalafat. Ankara: Berikan, 2006, 556 s.

234. Kalafat, Y. Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a / Y.Kalafat. – Ankara: Berikan Yayinevi, – 2011, – 218 s.

235. Karacabey, S. Ülül-Azm Peygamberler ve Ortak Yönleri // T.C.Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Sayı: 7, – 1998. – Cild 7, – s. 297– 313

236. Kasımoğlu, S. Türkiye'de 2005 Yılında Yaşayan Geleneksel Kutlamalar / S.Kasımoğlu. – Ankara: Gazi Üniversitesi Thbmer Yayını, – 2005, – 208 s.

237. Kaşqarlı, M. Divanü Lugat-it-Türk / – Çeviren B.Atalay. Birleştirilmiş birinci baskı (Cilt I-II-III) / M.Kaşqarlı. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, – 2013. 1348 s.

238. Kaşqarlı, M. Divanü Lugat-it-Türk / – Çeviren B.Atalay. Birleştirilmiş birinci baskı (Cilt IV) / M.Kaşqarlı. – Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, – 2013, 886 s.

239. Kazımova F. Nahçıvanda Novruz – İlkin Stihiyaların Simvollaşması // III Uluslararası Türk Kültürü Kurultayı. Türk Dünyasında Bayramlar. Yayına hazırlayan İrfan Ünver Nasrettinoğlu. – Fethiye, – 21-23 Mart 2011, – s. 183-191

240. Köksal, A. Peygamberler Tarihi / 2 cilt / A.Köksal. – Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, – 2007, – Cild 1 – 335 s., – c. 2, – 354 s.

241. Kuzgun, Ş. İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Nevruz Bayramı // Nevruz. Türk Kültüründe Nevruz Uluslararası Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri (Ankara, 20-22 mart 1995). Yayına hazırlayan Prof.Dr. Sadik Tural. Ankara, 1995, s. 105-109

242. Ocak, A.Y. İslam-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü / A.Y.Ocak. – Ankara: Ankara Universitesi Basımevi, – 1985, – 229 s.

243. Oğuz, Ö.M. Boz Atlı Hızır ve Ren Geyikli Noel Baba İkileminde Türklerde Yılbaşı // Türk Dünyasında Nevruz. Üçüncü Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri. – Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, – 2000, – s. 245-252

244. Ögel, B. Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) / B.Ögel. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, – Cild 1. – 1989, – 644 s.

245. Özarslan, M. Erzurum'da Hıdrellez ile İlgili İnançlar ve Kimi Uygulamalar // Türkbilig, – 2000 (1), – s. 203-208

246. Prof. Dr. Dan Ben-Amos ile Halkbilimi (Folklor) Üzerine Eleştirel/Çözümsel Bir Söyleşi // "Milli Golklor", 2016, Yıl 28, Sayı 111, s. 224-233

247. Sözlü Kültür Mirasımız / Ankara: 2002, 86 s.

248. Turan A. Kazakların Milli Bayramı Nevruz // Nevruz ve Renkler. Türk Dünyasında Nevruz İkinci Bilgi Şöleni Bildirileri (Ankara, 19-21 mart 1996). Yayına hazırlayanlar Prof.Dr. Sadik Tural-Elmas Kılıç. – Ankara, AKM Yayını, – 1996, s. 339-347

249. Türkce Sözlük / 10. Baskı. – Ankara, Türk Dil Kurumu, – 2005, – 2244 s.

250. Uca, A. Türk Toplumunda Nevruz // II. Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, – 14 (2010), – s. 151-182

251. Uludağ, S. "Nefs" Maddesi // İslam Ansiklopedisi. – İstanbul: – 2006. – s. 526-529

252. Uraz, M. Türk mitolojisi / M.Uraz. – İstanbul: – 1967, – 244 s.

253. Yıldırım, D. Sözlü Kültür ve Folklor Anlayışları Açısından Düşüncelerim // Türk bitiyi, Ankara, 1988, s. 31-52

Rus dilində

253-a. Албалыев, Ш.А. Методологические вопросы проблемы «праздник» // Colloquium-journal (Polşa), №2 (125), 2022, Copernicus bazası // http://www.colloquium-journal.org/wp-content/uploads/2022/01/colloquium-journal-2125-chast-2.pdf

254. Алекперов, А. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана / А.Алекперов. – Баку: Издательство АН Азербайджанской ССР, – 1960, – 250 с.

255. Байбурин, А.К. Очерк «Обрядовый фольклор» / Свод этнографических понятий и терминов. Народные зна-

ния, фольклор, народное искусство, вып. 4. – Москва: Наука, – 1988, – с. 144-146

256. Байбурин, А.К. Миф / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: Наука, 1991, с. 75-78.

257. Байбурин А.К. Мифология / Свод этнографических понятий и терминов, вып. 4. Москва: Наука, 1991, с. 80-83

258. Болотоков, В.Х. Национально-психологические проблемы в русского зарубежья / В.Х.Болотоков, А.М.Кумыков. – Москва: Наука, – 1997, – 339 с.

259. Гордлевский, В.А. Избранные сочинения. В 3-х томах / МВ.А.Гордлевский. – Москва: Восточная литература, Том 1. – 1960, – 245 с.

260. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера человека / Л.Н.Гумилев. – Ленинград: ЛГУ, – 1989, – 496 с.

261. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я.Гуревич. –Москва: Наука, – 1984, – 350 с.

262. Диев, В. Очерк «Драма» // Словарь литературоведческих терминов. Москва: Происвещение, 1974, с.70-80

263. Дмитриева, Т.Н. Жертвоприношение: поиски истоков // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней (сборник статей). – Москва: Языки русской культуры, – 2000, – с. 11-22

264. Еремеев, Д.Е. Ислам. Образ жизни и стиль мышления / Д.Е.Еремеев. – Москва: Наука, – 1990, – 291 с.

265. Ерофеева, Н.Н. Архаический жертвенник как текст договора человеческого коллектива с богом об условиях землепользования // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней (сборник статей). Москва: Языки русской культуры, 2000, с. 123-146

266. Жеребина, Т.В. Система жертвоприношений у шаманистов Северной Азии (к проблеме типологии) // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней (сборник статей). – Москва: Языки русской культуры, – 2000, – с. 23-41

267. Иванов В.В. Очерк «Близнечные мифы» / Мифы народов мира. Энциклопедия. – Москва: Изд. «Советская Энциклопедия», – 1991, – с. 174-176.

268. Кифишин, А.Г. Жертвоприношения ассирийских

царей. Структура ритуала // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней (сборник статей). – Москва: Языки русской культуры, – 2000, с. 97-122

269. Кожинов, В.В. Очерк «Роман» // Словарь литературоведческих терминов. – Москва: Происвещение, – 1974, – с. 328-331

270. Кравцов, Н. Очерк «Фольклор» // Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания, фольклор, народное искусство, вып. 4. – Москва: Наука, – 1988, – с. 436-440

271. Кравцов, Н. Русское устное народное творчество / Н.И.Кравцов, С.Г.Лазутин. – Москва: Высщая школа, – 1983. – 448 с.

272. Кулиев, Г. Архетипичные азери: лики менталитета / Г.Кулиев. – Баку: Йени Несил, – 2002, – 246

273. Леви-Брюлъ, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л.Леви-Брюль. – Москва: Педагогика-Пресс, – 1994, – 604 с.

274. Леви-Строс К. Структурная антропология / К.Леви-Строс. – Москва: Главная Редакция Востосной Литературы. – 1985, – 536 с.

275. Мамедли, М.М. Парадигмы тюркского мифа (избранные статьи) / М.М.Мамедли. – Киев: Панорама, – 2018, – 192 с.

276. Мелетинский, Е.М. Общее понятие мифа и мифологии // Мифологический словарь. – Гл. ред. Е.М.Мелетинский. – Москва: Советская энциклопедия, – 1990, – с. 634-640

277. Мифы и мифология / Всемирная энциклопедия: мифология. – Минск: Современный литератор, – 2004, – с. 5-21

278. Московский, А.В.Понятие жертвоприношения в философском и антропологическом дискурсе XX века / (Диссертация на соискание кандидата философских наук). – Санкт Петербург: 2009, – 178 с.

279. Парсинев, Б.Ф. Социальная психология и общественная практика / Б.Ф.Парсинев. – Москва: Наука, – 1966, – 291 с.

280. Перлов, П.И. Жертвоприношения статуям умерших правителей в Шумере последней четверти III тыс. до н. э. // Жертвоприношение: Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней (сборник статей). – Москва: Языки русской культуры, – 2000, – с. 91-96

281. Пиотровский М.П. Очерк «Ибрахим» / Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва: Наука, – 1991, с. 87-88

282. Пиотровский М.П. Очерк «Исма'ил» / Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва: Наука, – 1991, – с. 110

283. Пиотровский М.П. Очерк «ал-Хадир» / Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991, с. 262

284. Померанцева, Э. Очерк «Обрядовая поэзия» // Словарь литературоведческих терминов. – Москва: Просвещение, – 1974, – с. 249-250

285. Померанцева, Э. Очерк «Обрядовые песни» // Словарь литературоведческих терминов. – Москва: Просвещение, – 1974, – с. 250-251

286. Путилов, Б.Н. Очерк «Функциональность фольклора» // Свод этнографических понятий и терминов. Народные знания, фольклор, народное искусство, вып. 4. – Москва: Наука, – 1988, – с. 151-152

287. Радлов, В. В. Образцы народной литературы тюркских племен / В.В.Родлов. – Часть 3., – Санкт-Перетрбург: – 1870

288. Сабуров, Л.М. Об изучении народных обрядов // Фольклор и этнография (сборник статей). – Ленинград: Наука, – 1974, с. 3-8

289. Сагалаев, А.М. Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип / А.М.Сагалаев. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, – 1991, – 155 с.

290. Сагалаев, А.М. Алтай в зеркале мифа / А.М.Сагалаев. – Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, – 1992, – 175 s.

291. Садек, Х. Нейрангистан (перевод с персидского, предисловия и комментарии Н.А.Кислякова) // Труды Института Этнографии им. Миклухо-Маклая АН. СССР, – Новая серия, – Том 39, – 1958, – с. 259-336

292. Седов Л.А. Очерк «Рождение» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 385-386

293. Семьюелз, Э. Критический словарь аналитической психологии К.Юнга / Э.Семьюелз, Б.Шортер, Ф.Плот. – Москва: МНПП «ЭСИ», – 1994, – 183 с.

294. Стеблин-Каменский, М.И. Миф / М.И.Стеблин-Каменский. – Ленинград: Наука, – 1976, – 121 с.

295. Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б.Тайлор. – Москва: Политиздат, – 1989, – 574 с.

296. Теория личности в западноевропейской и американской психологии / – Самара: Бахрах, – 1996, – 401 с.

297. Тернер, В. Символ и ритуал (сб. трудов) // В.Тернер. – Москва: Наука, – 1983, – 277 с.

298. Тимофеев, Л. Очерк «Поэма» // Словарь литературоведческих терминов. – Москва: Происвещение, – 1974, – с. 286-287

299. Токарев, С.А. Ранние формы религии / С.А.Токарев. – Москва: Издательство политической литературы, – 1990, – 622 с.

300. Токарев, С.А. Очерк «Мифология» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. / С.А.Токарев, Е.М.Мелетинский. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 11-20

301. Топоров, В.Н. Очерк «Древо мировое» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 1. – Москва: Советская энциклопедия, – 1980, – с. 398-406

302. Топоров, В.Н. Очерк «Модель мира» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 161-164

303. Топоров, В.Н. Очерк «Праздник» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 329-331

304. Топоров, В.Н. Очерк «Растения» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 368-371

305. Топоров, В.Н. Очерк «Яйцо мировое» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 681

306. Топоров, В.Н. Первобытные представления о мире (общий взгляд) // Очерки естественно-научных знаний в древности (сб. ст.) – Москва: Наука, – 1982, – с. 8-40

307. Топоров, В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках (сб. ст.). – Москва: Наука, – 1988, – с. 7-60

308. Фрезер, Дж.Дж. Золотая ветвь / Дж.Дж.Фрезер. – Москва: Издательство политической литературы, 1984, 703 с.

309. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении (сборник) // М.Элиаде. – Москва: Ладомир, – 2000. 414 s.

310. Элиаде, М. Аспекты мифа / М.Элиаде. – Москва: Академический проект, – 2001, – 240 с.

311. Яковлев, Б.Ф. Якутские коноязи. Язык-миф-культура народов Сибири / Б.Ф.Яковлев. – Москва: Наука, – 1974, – 402 с.

İnternet resursları

312. az.wikipedia.org › wiki ›

313. https://az.wikipedia.org/wiki/Ramazan_bayram%C4%B1

314. https://az.wikipedia.org/wiki/Qurban_bayram%C4%B1

315.http://portal-u.ru/postroeniestruktury/funkcionalayastruktura

316. http://www.anl.az/qurbanbayrami.htm

317. https://ru.wikipedia.org/wiki/ –Жертвоприношение

318. ru.wikipedia/org› wiki › Культура

319. ru.wikipedia.org › wiki › Праздник

320. ru.wikipedia.org › wiki › Традиционная_культура

321. www.anl.az › ramazanayi

322. www.afsnet.org › American Folklore Society

323. yandex.ru › question › art Что такое этнокультура?

KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Xalq bayramları haqqında fundamental tədqiqat.....3
Ön söz..... 10

I FƏSİL
"Bayram" konseptinin nəzəri-metodoloji əsasları..... 15

II FƏSİL
Novruz bayramının etnokulturoloji sistemdə yeri, funksiyası, strukturu və semantikası..... 57

III FƏSİL
Xıdır Nəbi bayramı: ritual-mifoloji strukturu və etnokulturoloji semantikası.....176

IV FƏSİL
Ramazan bayramı mənəvi kamilləşmə və etnik özünütəşkil modeli kimi.....239

V FƏSİL
Qurban bayramının ritual-mifoloji kökləri, dini əsasları və etnokulturoloji semantıkası.....260

Son söz..... 286
Ədəbiyyat..... 299

Şakir Əlif oğlu Albaliyev.
Azərbaycan xalq bayramları.
Bakı, “Turan Advertısıng” MMC, 2026, 324 səh.

Nəşriyyat direktoru:
Elçin Ramazanov

Nəşriyyat redaktoru:
Vüsal Abiyev

Kompüter tərtibçisi və dizayner:
Ləman Abdulxalıqova

Kağız formatı: 60x84 1/16
Mətbəə kağızı: №1
Tirajı: 150

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun Kompüter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş, “Turan Advertısıng” MMC-də ofset üsulu ilə hazır diapozitivlərdən çap olunmuşdur